الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة بـ :

العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي

إعداد الطالب
رزقي بن عومر

بإشراف
أ. د. عبد اللاوي محمد

لجنة المناقشة :

أ. د. بوعرفة عبد القادر	جامعة وهـــران	رئيسا
أ.د. عبد اللاوي محمد	جامعة وهـــران	مقررا
أ.د. بوزيد بومدين	جامعة وهـــران	مناقشا
أ.د. قسوم عبد الرزاق	جامعة الجزائـــر -2-	مناقشا
أ.د. خمـــــــيسي سعد	جامعة منتوري (قسنطينة)	مناقشا
د. نـــابي بـــوعلي	جامعة معسكـــر	مناقشا

السنة الجامعية : 2012/2011

الإهـــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى سيدي رسول الله قطب الوجود وعلة كل موجود ونور الله الساطع على الوجود كله وواسطة الله العظمى. وإلى الأنوار أشد قربا منه، إلى درجة الامتزاج أهل بيته الأطهار صلوات الله عليه وعلى آله وسلم.

كما أهدي هذا العمل إلى أولياء الله وعباده الصالحين، المصابيح التي تضيء أرجاء الكون والذين يذهب بغيابهم المعنى، فتتيه البشرية في عدميتها القاتلة.

وأهدي العمل إلى روح والدي، وإلى والدتي. كما أهديه إلى أصدقائي وطلبتي الأعزاء، وأختم الإهداء بأن أوجهه إلى ابنتي العزيزة نرجس، وزوجتي الكريمة.

كلمة الشكر

أتوجه بالشكر إلى الله تعالى على ما أمدني من قوة وجعل قوايا الفكرية والجسدية تسعفني في إنجاز هذا العمل أولا وآخرا، كما أتوجه بشكر رسوله (ص) الذي كان سببا في هذه المادة التي نفكر بها ومن خلالها، وهي نعمة لا بعدها نعمة، كما أشكر كل من كان سببا في عكوفي على نصوص العرفان أتصفحها وأتمتع بقراءتها طول هذه السنين التي كان هذا العمل ثمرتها، وأتذلل لله تعالى أن يفهمني ما فيها، من لطائف ومعاني، تخرجني من سكر الدنيا وأشيائها إلى سكر المعنى ودواعيه.

وأشكر أساتذتي الكرام وأخص بذلك الأستاذ المشرف محمد عبد اللاوي، والذي أتمنى من خلال إشرافه، أن يمتعه الله بلوازم العرفان من طيب الأخلاق وتجرد معانيه المطهرة للنفوس، كما لا أنسى زملائي من الأساتذة بالشكر سيما الذين التزموا فكر العرفان في بحوثهم وقراءاتهم أذكر منهم حمو فرعون، وعبد الوهاب بلغراس، ونجاة بلحمام، وزوجتي نادية، ، وأتمنى بمناسبة ذكرهم أن يكونوا على وفاق مع هذا الفكر.

المقدمــــــــــة

المقدمـــة:

العرفان في الإسلام شأنه شأن العلوم التي استحدثت في حقل الثقافة الإسلامية سواء العلوم الآلية كالنحو والبلاغة وعلوم البيان وعلوم اللغة عموما أو العلوم المبينة لمعاني ومضامين كتاب الله تعالى وأقوال الرسول (ص)، كالتفسير وعلوم الحديث النبوي وغيرها، ونحن نعتقد مع الكثير أن العرفان الإسلامي هو من العلوم المهمة التي تكشف عن أسرار وحقائق هذا الدين من خلال المعاني الباطنة التي تستدعي منهجا خاصا يتمكن من خلاله صاحبه أن يقف على مضامين لا سبيل لمناهج الفكر واللغة إليها، لذا لا يمكن وفق هذا الاعتقاد تصنيفه ضمن العلوم الدخيلة كالمنطق والفلسفة، رغم أن الفلسفة اليونانية عندما دخلت فضاء الثقافة الإسلامية خضعت لبعض التكييفات والإضافات مما صعب على المتعصبين من الثقافة الإسلامية تصنيفها ضمن ما يتعارض مع مضامين النص الديني، نقول هذا ونحن نأخذ بعين الاعتبار أن جانبا كبيرا من النصوص الدينية قد ضللت فلاسفة الإسلام وكفرتهم، لكن هذا التضليل والتكفير لم يوقف التفلسف الإسلامي بل فتح بابا فلسفيا كبيرا للرد عليه ومحاورته ولعل نصوص التوفيق بين الحكمة والشريعة وإقحام التأويل كآلية فعالة في شرعنة مداليل العمل الفلسفي الإسلامي، كل هذه الأدوات قلبت التكفير والتضليل إلى زيادة الفتح المعرفي للفلسفة الإسلامية ولكل ما كان يندرج تحت عنوان علوم الأوائل، فاقتضى الرد عملا فلسفيا إضافيا يعد بمثابة درع للفلسفة لا الفلسفة ذاتها بما تقتضيه من قضايا ومضامين، فنجد في نصوص الفلسفة التي لا تؤمن إلا بالبرهان العقلي نصوصا دينية مؤولة بما يوافق ما أثمره جهد العقل المسلم، فعلى سبيل المثال "فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لأبي الوليد ابن رشد، كتب لهذا الغرض أي إعطاء

شرعية للعمل الفلسفي وأن الشرع يندبه، ورسالة "حي ابن يقظان" لابن طفيل هي كذالك باب في الحكمة التي جاءت مؤيدة لدين الإسلام وكاشفة لمنهج فهمي يسمح بمعرفة بعض أسرار الدين الإسلامي، سماهاابن طفيل الحكمة المشرقية، على نهج الإشراق.

ما وقع للفلسفة الإسلامية من تضليل وتكفير تكرر مع العرفان والتصوف الإسلامي، فرغم كونه من العلوم الإسلامية المستحدثة، وهو نفسه الرأي الذي ذهب إليه الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة أو المتعارف تسميته بالعلاوي المستغانمي (1869 – 1934م)، حيث نشأ العرفان وتطور في أحضان الاجتهاد في التقرب إلى الله تعالى، عملا وتصورا، من قبل طائفة من المؤمنين عبر عصور هذه الأمة، من صحابة وتابعين إلى يومنا هذا، طبعا لا يخلو زمان من هذه الطائفة، ما دام عشق الكمال وشوق استتمام الذات الإنسانية كمالها المطلوب وهو لا يتناهى بقدر لا تناهي نقائص النفس الإنسانية، ولا تناهي كمالات الحق تعالى، وكان قدوة هؤلاء المتقربين قطب الإنسانية والوجود رسول الله (ص)، فوجدوه فعلا هاديا ومنيرا لدروب سلوكهم، ومعارفهم، وخضع منهجهم في طلب معرفة الحق كما شرعه لهم القرآن والسنة النبوية، إلى اجتهادات وتطورات، استنبطوا من خلال ملابساتها مفاهيم وتعاليم، في مجال الطريقة والحقيقة، وتراث التصوف والعرفان يشهد بذلك، استطاع العرفاء عبر تاريخ هذه الأمة أن يستقطبوا اهتمام مثقفيها من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء، وأنتج حضورهم البارز في الساحة الثقافية الإسلامية موقفا جذريا سواء في جهة القبول أو في جهة الرفض، بحيث من قبلهم ونال استعطافهم أخذ عنهم، ومن رفضهم جعل يجتهد في استعدائهم، وإلصاق كل صفة تجعلهم يُمقتون. منن التهم أنه من العلوم الدخيلة على الإسلام بسبب ما رأوه من تشابه بينه وبين هذه العلوم في مقاربته لمواضيعه وفي سلوكيات أهله وهم الصوفية، فقالوا عنه أن أصله الغنوصية التي نشأت في الثقافة اليونانية والثقافات الشرقية كالبوذية والزرادشتية، وقالوا أن أصله الرهبانية المسيحية التي انتقلت عبر رهبان الأديرة المنتشرة في البقاع الإسلامية إلخ... من الأصول المشابهة، لكن نحن في

مقاربتنا للعرفان الإسلامي لا ننفي المشابهة بينه وبين مختلف الظواهر العرفانية لدى الشعوب غير الإسلامية بل قد يكون المنهج واحدا من حيث الإجمال ويختلف في بعض التفاصيل، قد تكون هذه التفاصيل أساسية وقد تكون فرعية، ومن التفاصيل الأساسية مرجعيته المتمثلة في القرآن الكريم وتعاليم النبي محمد (ص)، بحيث عُدّ هذان المصدران حاكمين على المبنى والمعنى في العرفان الإسلامي لذلك نجد مثلا عرفاء الإسلام يؤكدون على ذلك، فمثلا أبو القاسم الجنيد رضي الله عنه يصرح أنه إذا رأيت الرجل يطير في السماء ويمشي على الماء فلا تعتبر ذلك بل انظر رعايته للسنة والكتاب في سلوكياته وأفكاره، فالعرفان الإسلامي ليس مجرد مظهر ثقافي بحيث يمكن أن لا نلتمس له وجودا في ثقافة ما تخالف في الأصول والمنابع ثقافة الإسلام، بل العرفان عمق الدين، وعندما نقول عمق الدين لا نقصد الدين في مظاهره الاجتماعية، بل الدين باعتباره فطرة الإنسان بما هو إنسان والمقصود بالفطرة ما غرس في وجود الإنسان بما هو موجود، على أن الفطرة ليست أمرا مضافا بعد وجود وإنما هي نفس وجود الإنسان، ويصطلح عليها بالوجود الفقري الذي لا ينفك عنه مهما طرأ على ماهيته من إضافات وكمالات عارضة على وجوده هذا، وبهذا الاعتبار يكون الدين هو عشق الكمال المغروس في عمق ذات كل موجود، والإنسان خصوصا بما أنه خلاصة الموجودات كلها.

إذا كان هذا هو الدين على اختلاف شرائعه ووحدة مطالبه، فالعرفان عمقه، وقد أكد العرفاء على هذا المعنى موجهين الرواية النبوية المبينة لمراتب التدين في جواب النبي (ص) عن أسئلة جبريل (ع) حول ماهية الإسلام والإيمان والإحسان، على اعتبار أن الإحسان وهو عمق الدين، هو العرفان ببعديه العملي والنظري، كما هو نص الحديث: " **أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك** "، لأن الحديث فيه جانب عملي المتمثل في العبادة، وفيه جانب نظري المتمثل في الرؤية النظرية المؤطرة لهذه

العبادة وهي هنا العبادة بمقتضى الرؤية المباشرة المستلزمة للفناء عن الذات في شهود الحق تعالى.

الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي، من أقطاب العرفان في القرن الماضي (القرن العشرين)، استطاع من خلال سلوك طريق العرفان بتربية وعناية شيخه الخامل سيدي محمد البوزيدي المستغانمي أن يصل إلى التحقق بما يلزم العارف من كمالات ومعارف، فكتب بمقتضى العرفان رسائل وكتب تكشف عن مقامه فيه معبرا عن رؤيته العرفانية التي انكشفت له في سلوكه وسيره نحو الوصول إلى الحق تعالى، نعتبره من خلال مقارنة ما كتبه بما كتبه العرفاء قبله وما يكتبه كذلك هؤلاء بعده، من كبارهم بشهادة هؤلاء.

نريد من خلال بحثنا أن نكشف عن حقيقة العرفان الإسلامي ببعديه النظري والعملي عند الشيخ العلاوي وما أنتجه من مفاهيم نظرية إشكالية في مستوى الطريقة، والحقيقة في جانبيها المعرفي والوجودي، مفاهيم تعكس تجربته الوجودية في سيره إلى المطلق وحديثه عن مقام التوحيد الخاص، الذي انعكس في نظرية وحدة الوجود، وما أثارته من استشكالات واعتراضات.

وفي تتبعنا لمفاهيم التجربة العرفانية للشيخ العلاوي انتهجنا طريق التحليل والتأويل مادمنا نتناول نصوصا عرفانية تتحدث بلغة لا سبيل للعقل النظري إليها وبالتالي قبولها، أي تعتمد في الغالب قواعد غير استدلالية توافق في كثير الأحيان سياقات النص القرآني، وبهذا الاعتبار يغدو النص العرفاني حمال وجوه مما يتطلب تدخل التأويل حتى نقترب من مقاصد النص العرفاني وبالتالي لا نتجنى عليه خاصة أن العرفان يشترط نصيبا من التطهير والتزكية لكي يمكن فهم مداليل خطابه، وأدنى مستوى يطلبه هو التسليم وعدم الرفض من دون علم ويقين، خاصة وأن العقل يمكنه إثبات عجزه من جهة، ومن ثمة إثبات أن هناك مستويات من العلم تتجاوزه. ولا طريق له

سوى القبول بهذا المستوى من العلم، مع إثبات العجز عن إدراكه، وهنا ينهج منهج التقليد كما طالبته النصوص الدينية في مجال الإلهيات.

كما استعنا في بحثنا هذا بالمنهج التاريخي مع إدخال التأويل كذلك مراعاة لخاصية العرفان من أجل فهم كيف يتجلى العرفان في امتدادات شخصية العارف، السياسية والاجتماعية، والثقافية، لأننا ممن يعتقد أن سيرة العارف تتميز عن سير غيره لعدم انفكاك حياته ومعاملته عن شهوده، لأن من نعوته كذلك الرباني لانصباغ ذاته وصفاته وأفعاله بالصبغة الربانية في كل تفاصيل حياته، وهو خليفة الحق في خلقه ومظهر أسمائه، أي المرآة التي تنعكس فيها صفات الله وأسماؤه من جهة ولايته. على خلاف الطبقات الثقافية الأخرى من متكلمين وفقهاء وفلاسفة الذين قد يتميز كسبهم عن علمهم بل علمهم سابق على كسبهم، لذا قد يتخلف كسبهم مع وجود علمهم ولا يعدمه ذلك صفته كونه متكلما أو فيلسوفا أو فقيها، في حين أن العارف لا يكون كذلك إلا لمعرفته أي لانطواء حياته في حضور ورقابة الحق تعالى.

وبالتالي فإن التأريخ لحياة العارف هو رصد لشهوده ورصد لتجلي أنوار الذات والصفات والأسماء والأفعال الإلهية وأدبه في كل ذلك.

في معالجتنا لموضوعنا هذا سلكنا طريقا قسمنا من خلاله العمل إلى خمسة فصول، وكل فصل إلى ثلاثة مباحث.

الفصل الأول بعنوان الشيخ العلاوي حياته ونشاطه حيث تعرضنا في المبحث الأول إلى سيرة الشيخ مبرزين أهم محطات من حياته، أما في المبحث الثاني فتناولنا ثقافته وتعرضنا إلى مؤلفاته التي تعكس ثقافته، وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى نشاطات الشيخ العلاوي لإبراز الجانب الحركي والتنظيمي الذي تميزت به شخصية العلاوي.

الفصل الثاني عنوانه: العرفان في المنظومة الفكرية الإسلامية، حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى تحديد مفهوم العرفان ومواصفات العارف، أما في المبحث الثاني

فتناولنا موضوع العرفان ومبانيه ، بينما في ا لمبحث الثالث تناولنا الموقف الذي اتخذته الطبقات المثقفة الإسلامية من العرفان، كما تعرضنا إلى الإ شكالات التي أوردها الخصوم على العرفان.

في الفصل الثالث ، تناولنا الشق العملي من العرفان والذي عنينا به السلوك الصوفي، فتطرقنا في المبحث الأول منه إلى التصوف وموقعه من الشريعة وحاولنا من خلال نصوص العرفاء درء ما يتوهم تعارضا بين الطريقة الصوفية وتعاليم الشريعة كما حددنا ماهية التصوف من خلال نصوص العارف بالله الشيخ العلاوي. أما المبحث الثاني، فقد تناول جانب التربية الروحية للعرفان العملي فلزم قبل ذلك تحديد عوائق الورود على الحق تعالى كالنفس والدنيا والشيطان باعتبارها حجب تمنع السالك من الوصول إلى الكمال. أما المبحث الثالث فتناولنا شروط السفر والسلوك الصوفي كتحقق المجاهدة ووجود الشيخ بمواصفات ومهام تحقق الهدف الذي ينشده العرفان العملي وهو التوحيد الخاص، بالإضافة إلى تحقق شرط الإرادة من خلال وجود المريد بمواصفاته التي يحددها الطريق الصوفي، كما تناولنا أساس الطريق إلى الحق تعالى وهو الذكر والفكر، وختمنا المبحث بذكر المقامات الصوفية كالعبودية والفقر والتوبة والزهد والمحبة والإخلاص وتعرضنا إلى الأحوال الصوفية كالفناء والبقاء وعلاقة الفناء بالشطح الصوفي، والسكر والصحو والفرق والجمع.

أما الفصل الرابع فعنوناه بالمعرفة العرفانية، حيث تطرقنا في المبحث الأول منه إلى الذوق كميزة تخص هذه المعرفة، وطبيعة التحصيل المعرفي في العرفان. وفي المبحث الثاني تناولنا الإدراك المعرفي الإدراك بنحو العادة كطور معرفي مشترك لدى كل الناس بما هم كذلك، وذكرنا جانبا آخر من الإدراك الذي يتميز به العرفاء عن غيرهم وهو الإدراك بنحو خرق العادة، أو المعرفة المرآتية ، وعرجنا على أهم مشكلة تواجه الباحث في نظرية المعرفة العرفانية وهي موقع العقل في المعرفة العرفانية، حيث بحثنا في العقل من منظور الشيخ العلاوي، وحدوده وعلاقة العقل بالكشف والشرع. أما

المبحث الثالث فتناول بالتحليل المعرفة العرفانية وحدود العقل، حيث أثبتنا أن بينهما تراتبا بحيث يعد مستوى معرفة العقل أدنى من مستوى معرفة القلب والشهود.

أما الفصل الخامس، فبحثنا فيه مسألة الوجود وهي أهم موضوع ومن المواضيع الإشكالية في العرفان مثله مثل المعرفة. في المبحث الأول درسنا وحدة الوجود العرفانية وخصوصيتها بالمقارنة مع وحدة الوجود الفلسفية، وأثبتنا أنها أمر ذوقي لا برهاني واستدلالي، وأبطلنا وناقشنا المواقف الرافضة لوحدة الوجود العرفانية، وكشفنا عن الفهم الخاطئ المتسبب للرفض وبالتالي التكفير والتضليل، ثم تطرقنا إلى مراتب التوحيد، وموانع التحقق بوحدة الوجود وشروط تحققها. أما في المبحثين الثاني والثالث فتناولنا مراتب الوجود في عرفان الشيخ العلاوي، منتهجين الاختصار، فتناولنا المراتب بشكل مجمل حيث قسمناها إلى قسمين القسم الوجوبي بمراتبه الثلاثة: الذات والواحدية والألوهية، وهنا قد ركزنا على هذه المراتب وأغفلنا المراتب التفصيلية، أما مراتب الإمكا فكذلك ذكرنا المواصفات الإجمالية للعالم على كليته، وتطرقنا إلى قطب الإمكان وبرزخ الوجود الأكبر وهو الحقيقة المحمدية، وحللنا كذلك مصداق الحقيقة المحمدية وهو الإنسان الكامل حيث ذكره الشيخ العلاوي في عناوين ك نسخة الوجود ، وخليفة الله ، وبرزخ الوجود، والإنسان المجهول، وصورة الرحمن، والإنسان الرباني.

الفصل الأول: الشيخ العلاوي حياته ونشاطه.

المبحث الأول: محطات في حياة الشيخ.

المبحث الثاني: ثقافته.

المبحث الثالث: نشاطات الشيخ.

المبحث الأول: محطات في حياة الشيخ.

1 ــ ترجمة عن حياة الشيخ العلاوي:

هو أبو العباس أحمد بن مصطفى بن محمد بن أحمد المعروف بأبي شنتوف الذي مدحه الشيخ محمد بن حواء التوجيني، صاحب "**سبيكة العقيان فيمن بمستغانم من العلماء والأعيان**"

والحنفي اللازم التعبد نجل عليوة الفقيه المهتدي[1]

بن مدبوغ الجبهة بن الحاج علي الذي يعرف عند العامة بعليوة وهو المنتسب إليه ابن غانم الذي قدم من الجزائر العاصمة بقصد الاستقرار وقيل لأجل القيام بوظيفة القضاء، المعروف عن عائلة الشيخ العلاوي أنها كانت ميسورة الحال وذات جاه في أوساط مستغانم، كذلك يعرف عن أصول الشيخ العلاوي أن القضاء كان حكرا عليهم بحيث - كما يروي الشيخ عدة بن تونس - تولاه ثلاثون شخصا منهم[2].

ولد أحمد بن مصطفى بن عليوة بمستغانم سنة 1869م، وهو الذكر الوحيد عند والديه بين بنتين، أحيط مولده بعناية كبيرة، لما يحكى من قصة حدثت لأمه واسمها فاطمة، قبل أن يتكون في رحمها، حكت أمه أنها رأت في المنام رسول الله(ص) وقد تبسم في وجهها وكانت في يده الشريفة وردة النرجس فرمى بها إليها فوقعت في حجرها فأخذتها عن استحياء، ولما قصت رؤياها على زوجها مصطفى بن عليوة تأولها بارتزاق ولد صالح، لأنها أمنيته وهمه في دعواته اليومية.

في سيرة الشيخ العلاوي مع والديه، كان ملتزما بالطاعة لوالده ، ولم يكن يمثل له المعيل بل الإعالة كانت لا تكاد تذكر خاصة وأنه هو الذي تكفل بالمساعدة في ذلك

---

[1] بن تونس، رشيد محمد الهادي ، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 1، 1998، ص 207.

[2] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، (د. ت)، ص17.

لما اشتد عوده. تكفل الأب بتعليم إبنه مبادئ الكتابة والقراءة وحفظه القرآن الكريم من سورة الناس إلى أن انتهى معه التحفيظ إلى سورة الرحمن • وتوقف حفظه للقرآن الكريم كما تركه والده ولم يواصل بعد ذلك . يصف الشيخ العلاوي والده بأنه كان ذا روح جادة وذا أنفة بالغة حتى أنه مع شدة فقره لا يبدي ذلك لغيره، مما دفع بالابن إلى المبادرة في تأمين قوت الأسرة، ولعل ذلك كان سبب قطع الدروس مع أبيه، لأن انشغال الابن في ذلك الحين كان تحصيل رضا الوالد والبر به، وستر عوزه، وهو الذي شعر أنه حصله، فيقول: " وكنت فقدت الأب على رأس السابعة عشر من سني، فذهب إلى عفو الله وهو علي راض، وكنت مع صغر سني استعمل معه سائر أنواع البرور، ولا غاية نحاولها أكثر من إدخال السرور عليه، وكان يحبني حبا مفرطا، ولم نعقل عنه أنه نهرني أو ضربني إلا في أوقات تعليمه إياي، كان ذلك منه بما أني كنت متراخيا عن القرآن" [1].

هذا حاله مع أبيه أما أمه فكما يذكر الشيخ العلاوي، أنها كانت أكثر تفننا في حبه والخوف عليه من أن يقع عليه الأذى إلى درجة أنها كانت تمنعه الخروج في الليل لتحصيل العلم وحضور مجالس الذكر، خاصة وأن سكنهم كان خارج البلدة ، وهذه الدروس كانت تلقى في البلدة ، وهذا الأمر كان قبل أن يلتقي أستاذه الكبير محمد بن أحمد البوزيدي، وظل الشيخ العلاوي يشتري ودّها بكل حيلة ويلاطفها من دون أن يتخلى عن مسعاه العلمي، كما قال: " فصفت المودة بيني وبينها ودامت على ذلك إلى أن انتقلت إلى رحمة الله عام 1332هـ/ 1914م"[2] بل ذهب الأمر إلى أن طلّق إحدى زوجاته فقط حفاظا على ملازمتها وخدمتها.

• اعتبر الأستاذ مارتن لينغز، أن حفظ القرآن عند الشيخ العلاوي، بلغ تسعة أعشار من القرآن، بينما الأمر على غير ذلك، خاصة إذا علمنا أن منهج التحفيظ في البلاد المغاربية يبدأ بآخر جزء من القرآن صعودا إلى أول جزء (من سورة الناس إلى سورة البقرة)، وبالتالي حفظ الشيخ العلاوي من القرآن لم يتجاوز ثلاثة أجزاء من القرآن، أي عشر القرآن الكريم.

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية، في المآثر العلاوية، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 20-21.

بوفاة والدة الشيخ العلاوي كان طوى السن السادسة والأربعين وهي السنة التي أسس فيها الطريقة باسمه واستقل عن الطريقة الدرقاوية الأم التي تلقى التربية في ظلها تحت إشراف أستاذه محمد البوزيدي.

فيما يخص زواج الشيخ العلاوي، فإننا نشير إلى أنه لم يعش استقرارا زوجيا، إذ كان الطلاق هو المصير لكل زيجة عقدها ، اللهم إلا الزوجة الأولى التي كانت من تلمسان انتهت هذه الزيجة بسبب وفاتها، وكان ذلك متزامنا مع وفاة شيخه البوزيدي، هي الزوجة الوحيدة التي مدحها الشيخ العلاوي فنعتها بأنها كانت بارة به حسنة المعاشرة، ثم تزوج بعدها بإحدى بنات أحد الصوفية من الطريقة الدرقاوية وهو أحمد بن ثريا، وكان هذا التزويج لغرض إبقاء الشيخ العلاوي في الوطن ومنعه من الهجرة ، خاصة وأنه تجرد للسفر من أجل الاستقرار في المشرق بعد وفاة شيخه وزوجته وكان قد باع كل ما كان يمتلك . كان هذا الزواج من غير شرط المهم هو استدراج الشيخ العلاوي للبقاء في الوطن، خاصة وهو عمدة الطريقة في حياة شيخه والمنتظر أنه يحافظ على بقاء النسبة الدرقاوية كما كانت عليه في حياة الشيخ البوزيدي، لكن الزواج المتحدث عنه لم يستمر، لأن الزوجة لم تتوفق للمعاشرة مع والدة الشيخ العلاوي، إذ يقول: " فاشتدت حيرتي لما كنت عليه من مراعاة إسعاف الوالدة رحمة الله عليها وقد كنت ساعفتها على عدة نوازل أشبه شيء بهاته النازلة، غير أنها في هذه الأخيرة كبر علي ما استصغرته في غيرها من جهة الفراق" [1] وتم الطلاق بطلب من والدها وتفهمه لوضع صديقه في الطريق الصوفي الشيخ العلاوي، الذي يقول: " ولما رأى الصهر المذكور ما آلمني من الحيرة في ذلك الشأن، عرض علي جانب الفراق، وطلبه مني بإلحاح قائلا: لا يصلح بك إلا مراعاة حق الوالدة، أما حق الزوجة يصح فيه أن يقال: **وإن يتفرقا يغني الله كلا من سعته** (النساء- 130). وكل ذلك لا يثير أدنى شيء في

---

[1] المرجع السابق، ص 32.

مودتنا إن شاء الله... فقد كان لي نصيب وافر من الأسف، وليس هو بأكثر مما كان للصهر المذكور، ولكن على مراد الله، وكل ذلك لم ينقص من الصداقة فيما بيننا إلى أن لقي الله ذلك الرجل المبرور على أتم مودة فشكرا لعواطفه، ما أجملها في طريق الله"[1].

والحال نفسها مع زوجة أخرى من عائلة صديق آخر وهو العارف بالله سيدي حمادي بن قاري مصطفى، إذ كان هو القائم والمتولي لشؤون هذه الزوجة فزوجها للشيخ العلاوي، لكن كان الطلاق هو مصير هذه الزيجة مع بقاء المودة والصداقة مع الصهر المذكور" فإني والله ما رأيته ولا سمعت منه ما يقرب من الصهر الأول، وأن الصداقة دامت فيما بيننا إلى الآن والحمد لله زاد الله في روابط المحبين في الله"[2].

بالإجمال أربع زيجات انتهت بالمفارقة "وما ذلك مني لسوء المعاشرة، ولذلك لم تعتبره الأصهار مني سيئة، فجميعهم إلى الآن(حتى سنة كتابة هذه السيرة سنة **1920**) على التعريف السابق... وبالجملة فإن كان هناك شيء من التقصير فأكون أنا به أحرى، ولكن ما تعمدناه."[3].

ما نستنتجه من الحياة الزوجية للشيخ العلاوي، أن التزويج كان يتم داخل الرابطة الصوفية، لأن الطريق له متطلبات لا يمكن أن يتحملها المجتمع العام سواء من جهة أعباء النسبة من ملازمة خدمة النسبة أو غلبة السكر والتلوين على الصوفي مما يشتت أموره الدنيوية، قد يصل الأمر إلى الطلاق مع الحياة الدنيوية لولا التضامن داخل النسبة، يضاف إلى هذا قوة تعلق الشيخ العلاوي بالمعرفة الإلهية، إلى درجة التضحية بالكل دونها، مما يصعب طريقة الزواج العادية وقد قرأ مقربوه فيه ذلك، لذلك لم يغيروا موقفهم منه عند فشل المصاهرة معه. فالشأن مع الشيخ العلاوي كان على ما يقتضيه

---

[1] المرجع نفسه، ص 32

[2] المرجع السابق، ص 32.

[3] المرجع نفسه، ص 32-33

الأمر الديني بأن يتعامل مع الطلاق كأمر طبيعي لا يتطور لكي ينعكس سلبا على العلاقة والرابطة الأخوية بين جماعة الصوفية، فالأصهار كما ذكر الشيخ العلاوي بقوا على المودة بل منهم من كان يرى الطلاق حلا للطرفين (الزوج والزوجة) ، المهم هو نصرة النسبة، وبالنسبة للشيخ العلاوي فكانت الأولوية إما الاستمرار في المدارسة بحيث كانت تستغرق الليل كله، أو ترجيح حقوق الوالدة كما حدث مع الزوجة الثانية، أو الانشغال بخدمة الطريق الصوفي، وفي كل ذلك كان يسعى للتوفيق بين استمرار الزواج وهذه الانشغالات لكن لم يتوفق الأمر كما صرح " وأما السبب في هذا الفراق فهو ما خامر العقل في ذلك الحين من الانشغال بالعلم أولا، وبالذكر ثانيا، فضاع حق الزوجة فيما بين ذلك، وكاد أن يضيع حق العائلة تماما، وهكذا قضى الله علينا بمفارقة أربع زوجات، وما كان ذلك مني لسوء المعاشرة، ولذلك لم تعتبره الأصهار مني سيئة، فجميعهم إلى الآن على التعريف السابق، والذي يزيد في الاستغراب، أن بعض الزوجات سمحن في بقايا مهورهن من بعد الفراق. وبالجملة فإن كان هناك شيء من التقصير فأكون أنا به أحرى، ولكن ما تعمدناه"[1].

أما فيما يتعلق بمساره الصوفي فكان قد بدأه بالانتساب إلى الطريقة العيساوية، لما رآه من حسن سيرة أحد مقدمي هذه الطريقة وما عرف به رجالها من تعاطي خوارق العادات، يقول: "أول ميل كان وقع لي لأهل النسبة على الإجمال، تعلقي بأحد الرجال من السادات العيساوية، كنت نراه متعففا يظهر عليه أثر الصلاح، وبعد ذلك اشتغلت بما تقتضيه تلك النسبة اشتغالا كليا، وأعانني على ذلك حالة الصبا، وما عليه الطبع الفطري من جهة ميله للخوارق، وقد مهرت في ذلك وكانت لي حظوة بين رجال تلك النسبة، وكانت عقيدتي فيما نتعاطاه إلا التقرب إلى الله عز وجل" [2]. غير أنه تخلى عن الانتماء إلى هذه الطريقة مع حفاظه على أورادها نتيجة اطلاعه على رواية عن النبي

[1] المرجع السابق، ص 32 – 33.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

(ص) قرأها استفاد منها ترك تعاطي الخوارق، لكن الشيخ العلاوي كان متشوقا إلى من يأخذ بيده في السلوك إلى الله، حتى وهو يزاول التجارة لم ينقطع عنه هذا الطموح ، يقول: " كنت أتذاكر مع شريك لي في التجارة وهو الأخ المرحوم المقدم سيدي الحاج بن عودة بن سليمان ونتفاوض دائما في شأن الصالحين وأحوال العارفين، ونرى من الواجب المتحتم اتخاذ قدوة في طريق الله على الشرط المقرر بين أهل الفن... وعلى كل حال كنا بصدد البحث، إلى أن وفق الله رفيقي ذات يوم فقال لي: كنت أعرف أحد المشايخ يدعى سيدي حمو الشيخ شريف النسب... ثم أننا من بعد أيام ونحن في تجارتنا وإذا برفيقي يقول لي: هذا هو الشيخ مارا على الطريق، ثم قام إليه، ودعاه إلى الجلوس عندنا فجلس"[1]، ثم بعد ذلك بدأ الشيخ البوزيدي يتعاهدهما بالزيارة، والحديث، فأما الشيخ بن عودة بن سليمان فقد سبق الشيخ العلاوي في التتلمذ على الشيخ البوزيدي، وأما الشيخ العلاوي فبعد توجه الشيخ البوزيدي إليه بالإشارات المتكررة قبل باتخاذه قدوة له في الطريق، ومن تلك الإشارات، "أخذ ذات يوم يحقق النظر في ثم قال للمقدم المذكور ــ يقصد سيدي بن عودة بن سليمان ــ إن الولد صالح للتربية... وفي مرة أخرى وجد بيدي ورقة فيها ما يتعلق بمدح الشيخ سيدي محمد بن عيسى رضي الله عنه وبعدما نظرها قال لي: إن دامت بنا الحياة تكون إن شاء الله من أشباه الشيخ سيدي محمد بن عيسى أو تكون في مقامه"[2].

على كل هذه مقدمات الشيخ في سلوكه الطريق الصوفي، ويذكر كذلك الشيخ العلاوي قصة وقعت له مع الشيخ البوزيدي قبل أن يتخذه شيخا حيث صدمه في عمق اعتقاداته مما جعله يفكر مليا في أمر مجاهدة النفس على شرط الصوفية يقول:" فقال لي ذات يوم – يقصد الشيخ البوزيدي – وهو عندنا بدكاننا: إنه بلغني أنك تأخذ الحية ولا تخشى من لسعها. فقلت له نعم، هكذا كنت. فقال لي: هل يمكنك الآن أن تأتينا

---

[1] المرجع السابق، ص 22– 23.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

بواحدة فتأخذها بحضورنا؟ فقلت له متيسر. وذهبت من حيني إلى خارج البلد، وبعدما مر علي نصف يوم لم أجد إلا واحدة صغيرة الجرم...ثم وضعتها بين يديه، وأخذت أقلب فيها كما هي عادتي، وهو ينظر رضي الله عنه إلى ذلك، ثم قال لي: هل تستطيع أن تأخذ... مما هو أكبر وأشد منها بأسا فإن مسكتها فأنت الحكيم. فقلت له فأين هي؟ فقال: هي نفسك التي بين جنبيك، فإن سمها أشد من سم الحية، فإن مسكتها وتصرفت فيها فأنت الحكيم... فخرجت من عنده، وأنا أتخيل في شأن النفس وكيف يكون سمها أشد بأسا من سم الحية"[1].

انتهت هذه المقدمات باتخاذ الشيخ البوزيدي أستاذا مربيا فعرف الشيخ العلاوي فيه الأستاذ الكامل والناصح الحقيقي الذي دله على كل معالم الطريق إلى أن أوصله إلى الحق بلا شبهة إذ يقول فيه الشيخ العلاوي: " كان أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه يقول: مالي وصحبة الأميين، والله لقد صحبنا رجالا، لو نظر أحدهم إلى شجرة يابسة لأثمرت من حينها. نعم فقد تلاقينا بمثل ما ذكر الشيخ. فكان أستاذنا الشيخ سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه ليس بينه وبين المريد إلا أن يرضى عليه. فقد لاقيناه وليس فينا من قابلية الطريق إلا مجرد المحبة. فما مرت علينا أيام إلا وصرنا في مقام يعجز عن وصفه بدون استعداد لذلك، وقلت له مرة جزاك الله خيرا يا سيدي فإنك أكرمتنا بما لسنا له أهلا. فقال لي: أنتم جزاكم الله خيرا حيث أتيتمونا. فوالله لو تلاقينا بمن لا يحسن الشهادة لعلمناه بما علمناكم بدون شعور"[2]

دامت ملازمة الشيخ العلاوي لأستاذه إلى أن توفي الأستاذ وخلفه في الإشراف على الطريقة بعد ما وقع اختيار رجال الطريقة عليه ليشرف على الفقراء من بعد الأستاذ البوزيدي لكن الشيخ العلاوي كان يتعلل في الخروج من الوطن لغرض الاستقرار في

---

[1] المرجع نفسه، ص 22.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 2، 1989،ج1، ص 116 – 117.

المشرق لما رآه من فساد أخلاق الجزائريين وضغط سلطات الاستعمار على العمل الديني في الجزائر، لكن إجماع أكابر الفقراء العلاويين ومساعدة الأقدار لهم ألزم الشيخ العلاوي بترك فكرة الهجرة خارج الوطن " لما اقتضى نظر الفقراء أن لا يسمحوا لي بالذهاب، وساعدتهم الأقدار على ذلك، فعزموا على اجتماع عمومي يكون بزاوية الأستاذ رضي الله عنه، ولما وقع الاجتماع تحت أنظار أكابر الفقراء... ثم وقعت البيعة من جميعهم قولا، وهكذا استمرت على ذلك من أكابر الفقراء، أما المبتدئون فكانت تؤخذ منهم بعد ذلك بالمصافحة، أما من كان من أتباع الطائفة خارجا عن البلاد، فإني ما كاتبت أحدا منهم، ولا ألزمتهم بالرجوع إلينا، حتى أخذت بعد ذلك تتوارد علينا طوائف الفقراء مختارين معترفين، يشهدون على أنفسهم، ويخبرون بما سمعوه من الأستاذ، أو حصل لهم من قبيل الاستعداد"[1].

كانت وفاة الشيخ العلاوي سنة **1934**، بعد إصابته بنوبة قلبية، وسبقتها نوبة إفلوانزا ألزمته الفراش لمدة، وكان قد تولى عيادته الطبيب الدكتور مارسيل كاري الذي كان قد افتتح عيادة له في حي تيجديت بمستغانم، ولما سمع الشيخ العلاوي، بحسن معاملته للجزائريين، بحيث كان يهتم بمرضاه الجزائريين، لأن الطبيب مارسيل كاري كان خليا من عدم اللياقة التي كان يتصف بها الأوروبيون تجاه الأهالي: " الأوروبي معجب بعطفة التفوق ويظن أنها ملكة له بلا ريب وفي كل الميادين، الأوروبي يجرح عواطف المسلم بتلك المظاهر بدون أن يشعر بذلك" [2]، بينما ما وجد في الدكتور مارسيل كاري، كان يختلف على ما عليه الأوروبيين، "كنت أحظى بقة كاملة عندهم لأني كنت أظهر لهم غير متعال و لا متنازل مثل ما يتظاهر به الأوروبيون حسب اعتيادهم معهم... والحال المعتبر عندهم والأليق أن يبقى المرء في مكانته ويحافظ على منزلته ويكلمهم بدون تكبر ولا خشونة ويعرف كيف يظهر وده وصداقته لهم بدون أن يكون أليف، فهذه

---

[1] بن تونس ،عدة، مرجع سبق ذكره، ص 33.

[2] مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1987، ص 35.

اللطائف يشعرون بها ويتأثرون لها جيدا" [1]، لهذه الخصال طلب الشيخ العلاوي هذا الطبيب حتى يفحصه، وكان الشيخ العلاوي يتعامل مع مرضه تعامل العارف بالله، الذي يرى في عين الجلال حقيقة الجمال، كما لم يغفل عن شهود الجلال في عين الجمال.

كان الشيخ العلاوي مسلما لقضاء الله، ينتظر الموت، كما يمارس حياته بكل عفوية، وفي عمق مرضه يحاور في الموت وفي معرفة الله، ويدعو إليه، إذ لم يمنعه مرضه بأن يفتح مجال الحوار مع الطبيب فيما يهمه في دينه، ورؤيته للوجود والحياة، كما لم يمنعه ذهابه إلى الموت من التذكير، "وظل الشيخ يتحدث إلى تلامتذه على الرغم من ضعفه المتزايد إلا أنه اضطر إلى اختصار مدة جلساته"، وظل لضعفه يرفض أخذ المنبهات التي تسكن ألمه إلا الاقتناع بذلك من خلال السماع لرأي الطبيب، "ولاقيت صعوبة كبرى في إقناعه بضرورة تعاطي المنبهات اللازمة لإعادة النشاط إلى قلبه الواهن"[2].

الجدير بالذكر أن الشيخ العلاوي، كان يترقب الموت، وينتظره بجمالية عالية، عشقا للقاء الله تعالى، لذا وهو يستطب، يأخذ أسباب العلاج بحدود ضيقة، إيمانا منه بأن المعلول لا يحدث بعلته، بل عند علته، مما ييسر التعامل مع الأسباب اعتقادا منه أن الأسباب فقيرة هي كذلك إلى الحق تعالى، فإثر إصابته بنوبة قلبية أفقدته الوعي نسبيا، تدخل الطبيب كاري، وحقنه بحقنة في الوريد، "عندئذ فتحعينيه ونظر إلي معاتبا وهو يقول: لم فعلت هذا؟ كان ينبغي أن تدعني أرحل. فمن العبث استبقائي أي فائدة ترجى من ذلك؟ فأجبته: إذا كنت بجانبك فهذا لأن الله شاء ذلك، وما شاء الله ذلك إلا لكي أقوم بواجبي نحوك كطبيب. فقال: حسنا... إن شاء الله."[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص34.

[2] المرجع السابق، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص 37.

وكانت نهاية حياته بعد أزمة أقل منهذه، وعندما استدعي الطبيب، طلب الشيخ العلاوي منه أن لا يتدخل إذا ما شعر أنه بدأ يقترب من الموت، فقال للطبيب: " اليوم سينتهي كل شيء عدني بألا تتدخل وأن تترك الأمور تأخذ مجراها. فقلت له أن حالته ليست أسوأ مما كانت عليه. ولكنه ألح قائلا: إني على يقين أن كل شيء سينتهي اليوم ويجب أن أترك وشأني حتى أعود إلى الله...(وبعد تدهور صحته أكثر) وعندما شعر بأناملي تتحسس معصمه فتح عينيه وعرفني فتمتم قائلا: ها أنا ذا أرسل أخيرا إلى حيث أستريح في جناب الله"[1] ويعلق الدكتور مارسيل: "وهكذا أتى الشيخ على آخر نقطة زيت في مصباح حياته"[2].

2 ـ كاريزما الشيخ العلاوي:

ما يتميز به الشيخ العلاوي في طبقة المثقفين في عصره هو صمته الطويل وخفة صوته إلى درجة انجذاب من يستمع إليه متابعة لكلامه، وشخصيته يظهر فيها القوة والعزم بحيث لا يتردد في ما يهم الطريق الصوفي وخدمة الدين بحيث يهجم على جليسه بقوة الطرح والحجة بكبير من الاقتصاد في الكلام، ومع ذلك كان خاملا، وهذا يبعث على المفارقة فكيف نجمع بين شهرة طريقته وخمول شخصه ولعل هذا مرجعه إلى قوة الإخلاص التي كان يتمتع بها الشيخ العلاوي، قوة الشيخ العلاوي وشهرته كانت من خلال مريديه وزوايا طريقه ، صحيح أنه كان متحمسا لنصرة الدين الإسلامي والنهوض بالأمة المسلمة وهو الشخصية المتسامحة إلى درجة عدم تضليل طوائف الدين الإسلامي، ويعتبرها ممن تحقق بما ينجيها أمام الحق ما دامت تذعن للتوحيد

---

[1] المرجع نفسه، ص 37 – 38.

[2] المرجع السابق، ص 38.

والنبوة والمعاد ولا تكفر غيرها من المسلمين، كما نميز في شخص العلاوي الخروج التام من هذا العالم كأنه كما قال المسيح (ع): "**أنا لست من هذا العالم**".

فعلا تحقق الشيخ العلاوي بالزهد رغم امتلاكه للمال الذي يجعله في طبقة الأغنياء، بل إن زواياه كانت تمول بما كان يملك، وبعد وفاته أوقف أملاكه لخدمة الطريقة، ولم يحوج طريقته إلى أحد حتى بعد موته، ومن غرابة الأمور أن مواعظه ودروسه كانت تخلو من الحث على الإيثار والكرم مخافة أن يؤول فهم المستمعين إلى الشعور بالتكليف المالي تجاهه أو تجاه الزاوية، بل حتى كُتّابه لم تخط أناملهم تكليفا أو طلبا أو أمرا بجمع مال، أو طلبه له أو لزاويته، فنقرأ مثلا هذه الشهادة : " لم أسمع منه يوما واحدا قال فيه لنا أنا محتاج ائتوني بشيء من الدنيا ولو كان في شدة من الضيق على أنه اضطر وصار يبيع حوائجه خفية منا ولكنه كلما نسمع به ونسأله في ذلك يقول اليد العليا خير من اليد السفلى ولم يثبت عندنا يوما واحدا أنه كلفنا فيه سوى في وقت واحد كنا أتينا به لتلمسان مكرها عليه (فرض عليهم الاشتراك بمبلغ مالي لبناء زاوية هناك)"[1].

أ ــ الشيخ العلاوي في عيون مناوئيه:

ورث الشيخ العلاوي الصراع التقليدي الذي عاشته الأمة المسلمة منذ نشأة الحقول المعرفية على تعددها واختلاف المواقف فيها، فبحكم نزوعه العرفاني فلا ينفك عن التعرض لخصومة أهل الظاهر والتيار العقلاني، لذا يكون من الطبيعي أن يجد له خصما يتبنى المنهج الظاهري وهم الأشد، فمثلا وصل هذا الصراع داخل الأمة إلى درجة التكفير والفتوى بالقتل وإباحة الدم، وما مأساة الحلاج ومقتل شهيد الإشراق

---

[1] محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، الشهائد والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، المطبعة التونسية، تونس،
1924، ص 101.

السهروردي، وغيرهم إلا دليل هذا الصراع، وهذا الصدام يعيشه الطرفان بحيث كل طرف يعيش التهديد في وجوده الثقافي والديني بل حتى الإجتماعي، وهذا الموقف يكون طبيعيا في غياب الحوار لأن كلي الالتزامين يشتركان في المجال الواحد وهو ساحة الإنسان وبالخصوص ساحة الإنسان المسلم مما يقتضي طبيعيا محاولة إلزام كل الساحة بما تعتقده طائفة ما، والأمر المؤسف عبر جميع مراحل الثقافة والتدين الإسلامي لم نشهد فترة شاع الحوار ليطال الأمور المختلف فيها فيبحث عن مجال للالتقاء أو التفاهم، إذ ليس مطلوبا بالضرورة التوافق ، بل يكفي فهم الموقف المخالف وتفهم منطلقاته الفكرية والوجدانية.

نحن من خلال مطالعتنا لتراث الإسلام نستطيع أن نقول بأن التيار الوحيد الذي استطاع أن يدرس مخالفيه بشكل أعمق واستطاع بالتالي تفهم نتائج قناعات خصومه، هو التيار العرفاني لا لشيء سوى لأنه سبر أغوار النفس الإنسانية واستطاع أن يقف على كل الحجب التي تقف بينها وبين الحق الصريح.

فيما يخص عرفان الشيخ العلاوي فإنه واجه خصمه في صورة جمعية العلماء المسلمين، التي كانت تتحرك في إطار تيار الإصلاح، بالحوار من خلال رفع الشبهات التي أوردها علماؤها ومفكروها، وقد كتب ثلاثة رسائل في هذا المجال وهي **ناصر معروف في الذب عن مجد التصوف** ، و **القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف**، و **القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد**، بالإضافة إلى رسائله إلى بعض العلماء يدعوهم إلى تصحيح آرائهم ومواقفهم تجاه العرفان وتجاه الزوايا والطرق، معترفا في كثير من السياقات بالأخطاء التي ترد عن أتباع الطرق والتصوف عموما، لكنه كان دائما يذكر بعدم إلزام التصوف والطريق الصوفي بما يرد عن تابعيه من سلوكيات ومواقف تسيء إلى التصوف، نذكر على سبيل المثال رسالته إلى الشيخ العربي التبسي، فيها يرد الشيخ العلاوي على مقاله بعنوان بدعة الطرائق في الإسلام الذي نشر في صحيفة الشهاب ،العدد رقم 166، نذكر أهم ما ورد في رد الشيخ

العلاوي:" إلى جناب العلامة المفضال، الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي...فإن واجب النصيحة يقضي علي أيها الأخ بأن نستوقفكم شيئا قليلا في مراجعة ذلك المقال ...المعنون ببدعة الطرائق في الإسلام..ز وقد كنت قبل أن نستوعب المقال بما فيه، ذهب الظن بي إلى أنكم تريدون محاربة ما لا يتفق مع الدين بحال، مما هو من عمل بعض الملتصقين بطريق القوم الصوفية، والتي لم يقل باستحسانها أي عاقل، كأكل بعضهم الحشرات واتخاذهم ضروب المعازف والشبابات وغير ذلك، وإذا أنت تنكر توقيت الأوقات، وتحديد الأذكار، وأخذ العهود والمواثيق على المريدين، قائلا: هي من البدع الضالة المنكرة التي لا أصل لها في الإسلام... وهكذا كنت تبرق وترعد بكل ما لديك من الحول والطول، الأمر الذي أفادنا الذهول، وأكسبنا الحيرة، على أني ما كنت أظن، أن يبلغ الحال بمن ينتسب إلى العلم، إلى حد يصير معه ينكر وجود الضروريات، أو نقول تلتبس عليه الحسنات بالسيئات" [1]، ويستمر في رسالته في الرد على المقال، ونذكر كذلك رسالته إلى الشيخ مبارك الميلي، يرد فيها على فصل من كتابه تاريخ الجزائر، حيث تعرض الشيخ مبارك الميلي إلى التصوف والمتصوفة، وهذا مقتطف من رسالة الشيخ العلاوي: "إلى جناب المؤرخ النبيل، فضيلة السيد مبارك الميلي عليكم جزيل السلام... فلي الحق أن نراجعكم فيها، ونستفسركم من أجلها، تبعا لما تحقق عندي من كونكم سرحتم القلم فيها طبق غرضكم، وجريتم في تمحيصها تحت تأثير عاطفتكم، وشأن المؤرخ مثلكم أن يكون رزينا في العقل، أمينا في النقل... ولكن لما وقفت على الفصل الذي عنونتم عليه في كتابكم "بالتصوف والمتصوفة" فاستبان لي من خلاله نقيض ما كنت أعتقده، وتحققت أنكم كتبتم في هذا الفصل بقلم غير قلم المؤرخ النزيه، الأمر الذي يعرب على أن لكم في باطنكم عن التصوف وأهله شيئا،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، جمع علي بن محمد الغماري، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1993، ص 117 – 118.

ولولا ذلك لما عرفتم هذا الفن بغير ما عرفه به سلفكم من علماء الأمة"[1]، واستمر في رد ما طرحه الشيخ الميلي مما ينكره أهل الظاهر على الصوفية، وقد التزم الشيخ العلاوي بالقاعدة نفسها أثناء معاملته لتيار الإصلاحيين، بحيث ألزمهم بمرجعياتهم الفكرية والدينية في نقده لهم ولم يبطلها كما فعل الخصم تجاه التصوف ومسلماته.

مما لا يستساغ لدى خصوم العلاوي، إجماعهم على أميته أو على عصاميته، ويتخذونها حجة لهم في إبطال دعاويه العرفانية والتربوية، مما يدفع إلى إبطال نسبة الأفكار إلى الشيخ العلاوي، وبالتالي نفي نسبة المؤلفات التي ادعاها لنفسه، فنكون أمام نتيجة واحدة وهي اعتباره سارقا لأفكار غيره، وفي هذه الحالة، يكفي في الرد عليهم دعوته خصومه للحوار، إضافة إلى تعدد الكتب والمراجع التي أوردها الشيخ العلاوي فيما كتب وألف، نعم نجد تصريحات للشيخ العلاوي في كتاباته أنه قاصر في طلب العلم، وهي حجة يتخذها الخصم في نعت الشيخ بالجهل وأن ما نسب إليه من مؤلفات إما هي لا ترقى إلى مستوى البحث العلمي، أو أنها ليست له بل منسوبة إليه "أما الشيخ فلم يكن له حظ كبير من الثقافة والعلم بإجماع من عرفوه وترجموا له، وبشهادة آثاره من الشعر والنثر وقد اعترف بتقصيره في الطلب وضعف كتابته بالقلم فقال في نظم رسالته العليوية:

معترفا بتقصيري فيما أعلم وضعف الأنامل لأخذ القلم"[2]

كان مقصود المعترضين أن الشيخ العلاوي لم يخضع لدورة تعليمية كاملة كما هي عادة طلبة العلم الذين يتصدون للإفتاء وتنوير الأمة وتبصيرها بدينها، وتكون هذه الدراسة شافعة لصاحبها أن يكون أهل اعتبار في مجمع العلماء والمفكرين، وإذا لم يمر الطالب بدورة تعليمية كاملة لدى أساتذة معتبرين أو في معاهد معروفة كجامع الزيتونة والقرويين، فإنه لن ينال حظوة وسط العلماء بل يبقى طالبا ولا يرجع إليه في النوازل،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 193 – 194.

[2] حماني، أحمد، صراع بين السنة والبدعة، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط1، 1984، ج1، ص163.

وهكذا أوجب أهل الإصلاح أن يتعامل مع الشيخ العلاوي، بحيث ينزل منزلة طبقة المتعلمين لا العلماء ممن تنعموا بحضور الدروس لا ممن تعلموا وتكونوا في العلم، شأن طبقة العلماء في جمعية العلماء المسلمين، "لا أزال في حيرة من أمره ولن أزال، كيف تمكن من إنشاء طريقة صوفية وهو شبه أمي؟ وكيف كان له سلطان على الناس وهو لا يكاد يبين؟ ذلك هو أحمد بن عليوة المستغانمي" [1]، ونجد شهادة يدلي بها الشيخ حماني في معرض الاستدلال على عدم أهلية الشيخ العلاوي في التصدر للعلم، " وهذه الحكاية من شارحه وتلميذه تروى عنه أنه كان معروفا عند العلماء المعاصرين له أنه لم يتعاط شيئا من الدروس، والمراد تعاطي الطلبة الدارسين لها، المقبلين على طلب العلم. وأما حضور دروسها، فإن العامة في بلادنا يحضرون، وهذا الشيخ يزعم ويزعم له أن علمه لدني وروى عنه هذا الشارح ما يؤيد هذا الزعم وأنه ذكر له ذات يوم أنه أعطي ملكة الفهم وسلامة القريحة ما يجعله يكتفي بختمة واحدة في تحصيل ما يحتاج إليه، وأنه ختم مختصر خليل، وألفية ابن مالك مرة واحدة"[2].

لم تكن حجة عدم عالِمية الشيخ العلاوي لتوقف نشاطاته وتحاصر مرجعيته خاصة العرفانية والسلوكية، فقد أصبح بالإضافة إلى إعلان معارفه الميتافيزيقية، قدوة سلوكية وشرعية يرجع إليها مريدوه في سيرهم إلى الحق تعالى، فقد كتب رسائل في الفقه مبسطة، مثلا أرجوزته الألفية (**الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية**)، على منوال متن ابن عاشر وكتب دليلا فقهيا لأتباعه، على شكل سؤال وجواب(**مبادئ التأييد فيما يحتاجه المريد**)، وكتب رسالة مصغرة اختصر فيها العقائد (**القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول**)، وكتب كذلك رسالة يستدل فيها على وضع اليد على اليد في الصلاة وعلى مذهب الإمام مالك بعنوان: **النور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة.**

---

[1] المدني، أحمد توفيق، حياة كفاح، دار البصائر، الجزائر، 2009، ج2، ص 109.

[2] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 163 – 164.

تكشف كتابات الشيخ العلاوي في الرد على المنكرين للتصوف ، عن القدرة العلمية في توظيف الحجج ورد الشبه بالأدلة النقلية وتوجيهها الوجهة المفحمة للخصم، بالإضافة إلى توظيف أقوال العلماء ممن يعتقد الخصم بمرجعيتهم. ونذكر من رسائله: **(القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد)** و**(الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف)**...، هذا غير الأسئلة التي كان يجيب أصحابها على البديهة ومن دون تروي في الغالب ، جمع بعضها الشيخ علي بن محمد الغماري في كتاب عنونه بـ: **(أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل).**

هذا بعض ما يعكس القيمة العلمية لشخصية العلاوي، صحيح أنه لم يخضع لدورة علمية معتبرة كما هو الشأن العادي للعلماء، لكن طبيعة تحصيل الشيخ العلاوي، وإدراك الشيخ البوزيدي له في أثناء شغفه بالعلم مكنه من استجماع قوة الطلب مما جعله يتحصل على العلم بكل ما يتسبب له فيكتفي بالختمة الواحدة لكل متن يطالعه، ويبذل الجهد في التحصيل عن طريق المدارسة المنزلية وكلفه ذلك الطلاق من زوجته . ما نلخصه في هذا الباب هو قوة الهمة عند الشيخ العلاوي، وهي إن تعلقت بالعرش لنالته كما ورد في الرواية النبوية.

أول صدام كان في حق العلاوي وطريقته كان من جماعة الإصلاحيين، لما كانت تراه جمعية العلماء في الشيخ العلاوي وطريقته من انحراف وضلال، كان عنوان التضليل والباطل الذي شهرته جمعية العلماء، هو ترويج الشيخ العلاوي لمبادئ الباطنية والدعوة إلى مذهب الحلول ووحدة الوجود بالفهم الظاهري أي بالفهم الكلامي لا العرفاني. هذا في الجانب العقائدي أما في الجانب السياسي فكانت التهمة هي التحالف مع القوى الاستعمارية والتنسيق معها لضمان تبعية الأمة لهم ، فيحققون من خلال إخضاعها مطالبهم التسلطية والمالية، ولا يتعب هذا الفريق في إيجاد ما يبرر تهمه ودعاويه إذ يكتفي بالفهم الظاهر لكتابات الشيخ العلاوي العرفانية ، فيجدها تضج بالحلول والاتحاد والدعوة الباطنية وتعطيل الشريعة الإسلامية، ويكتفي كذلك من مطالعة

المقالات الصحفية للطريقة العلاوية من خلال جرائدها ليوجهها التوجيه الذي يؤول إلى تهمة العلاويين بالتحالف مع الاستعمار في حين مقالات لسان الدين والبلاغ الجزائري، ركزت جهودها في الحفاظ على الهوية الدينية والوطنية للجزائريين من خلال محاربة التفسخ الأخلاقي ورفض التجنيس والإدماج والنزوع نحو الإلحاد من خلال الشيوعية، ومحاربة التبشير[1]، وربط الجزائريين بقضايا أمتهم الإسلامية.

قد يطالعنا كتاب تخصص في الرد على الشيخ العلاوي وإبطال عقائده وأذواقه العرفانية من خلال استدعاء النصوص الدينية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وفتاوى سلفية، هذا الكتاب كتبه الشيخ أحمد حماني وزير الشؤون الدينية السابق وعضو جمعية العلماء المسلمين، جمع فيه أهم المقالات والتصريحات والنصوص، خاصة مجلة الشهاب الإصلاحية، التي كانت موجهة ضد الشيخ العلاوي وطريقته في الفترة التي كان الشيخ العلاوي ينشط في ميدان العرفان والصحافة والحركة الاجتماعية، عنوان الكتاب هو: **صراع بين السنة والبدعة**، تخصص هذا الكتاب في تحديد طبيعة حركة الشيخ العلاوي وشخصيته وصحافته، ونشاطاته، بحيث حصر الشيخ أحمد حماني توصيفات الشيخ العلاوي الأساسية في كونه شيخ الحلول وشيخ الباطنية وشيخ القتل بحيث نعته بابن ملجم القرن العشرين [2]، وشيخ الشرك، وشيخ البدعة، فنلفيه يقول: "ومن بين التجديدات التي أعلنها الشيخ بن عليوة اعتناقه لمبدأ الحلول ووحدة الوجود، وزعمه في أشعاره العامية أنه (هو الله) وأنه (ليس سواه) وأثر عنه بيته الشهير:

فتشت عليك يالله　　　لقيت روحي أنا الله"[3]

---

[1] يراجع: آيت علجت، محمد الصالح، صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955، ديوان المطبوعات الجامعية، 2001، من الصفحة 82 إلى 105.

[2] أنظر، حماني، أحمد، مرجع سابق، ج2، ص 20.

[3] حماني، أحمد، مرجع سابق، ج1، ص 63.

ويرد الشيخ حماني على نظرية وحدة الوجود التي يقرأها بمعنى الحلول والاتحاد الباطل الذي يجعل الوجودين يذوب أحدهما في الثاني، مشكلا وجودا واحدا، وبالتالي يلتقي هذا الرأي بالتوافق مع المسيحية، التي قالت باتحاد اللاهوت بالناسوت في عقيدتها في التجسد، ويورد كلاما لا بن خلدون في هذا المجال، حيث يبطل الاتحاد والحلول مساويا بينهما وبين مذهب وحدة الوجود مشيرا إلى أنها من عقائد النصارى في المسيح، حيث يلزَم الاعتقادُ بهذا المذهب، القولَ بحلول قديم في محدث أو اتحاده به، وهو كذلك عين ما تقوله الشيعة الإسماعيلية في أئمتهم، و معلوم في رأي الشيخ حماني كيدهم للإسلام[1].

هذا الحكم هو عينه الذي حكم به الأستاذ توفيق المدني عند لقائه بالشيخ العلاوي حيث جرى بينهما حوار قصير كانت نهايته أن سلم الشيخ العلاوي كتابه **المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية** للأستاذ توفيق المدني عن طريق أحد مريديه طالبا منه أن يطالعه ويعلق عليه، وكان ما قاله الأستاذ المدني: " وجاءني بعد شهر... وقال: هل قرأت الكتاب؟ قلت: لقد قرأته واستعذت الله منه، لأنني ما كنت أعتقد أن مسلما جزائريا، يعيش تحت نيران الاستعمار، يعمد إلى إحياء نظرية سقيمة، بالية أكل الدهر عليها وشرب، يكون مآلها تمزيق الدين وفتق الجامعة الإسلامية، وبث الإلحاد المنكر بين الناس. فقاطعني قائلا: هذه الفكرة عميقة، ثابتة، وهي قضية ذوق وليست قضية علم... فقاطعته أقول: لقد قرأت ما كتبه ابن عربي، وابن سبعين واسبينوزا، وروائع عمر ابن الفارض وخاصة تائيته الكبرى، فماذا يكون تأليفك ـ واسمح لي أن أصفه بالسقيم المشوه ـ أمام ما كتبه هؤلاء. قال سيكون لي المجال للبحث معك

[1] انظر نصوص ابن خلدون في رده على نظرية وحد الوجود نقلا عن: حماني، أحمد، مرجع سابق، ج1، ص 175.

حول هذه الفكرة. وأنا أعتقد أنها هي الإسلام، وأن محمدا جاء بها. قلت: أستغفر الله، ما هي بالإسلام ولا جاء بها محمد، إنها ضد الإسلام وضد القرآن وضد محمد"[1] .

ويرد الشيخ حماني على الشيخ العلاوي كذلك قوله في النبي (ص) ما يفيد تهديد الشيخ العلاوي له (ص) بالله نتيجة فرط الشوق به ودلاله (ص) في واقعة شهدها الشيخ العلاوي، وكانت الأبيات معدودة من الشطح لكن لا معنى للشطح عند الإصلاحيين، فالعبرة بدلالة اللفظ المباشرة وما دامت الشطحيات تصل إلى الجمهور فلا عذر لمدعيه، هذا ناهيك عن عدم الدليل على الشطح "كما جاء فيه ـ الديوان ـ أقوال مما يؤذي رسول الله (ص)، ولما سئل عنها ابن عليوة اعتذر عنها بأنه رأى رسول الله(ص) وهو في سكرة من سكراته... وزعم أنها من شطحاته. ورفعت هذه الأبيات إلى الشيخ عبد الحميد... فتردد في الجواب أولا ثم استخار الله وكتب في الرد على صاحبها رسالة علمية صغيرة الحجم عنوانها: "**جواب سؤال عن سوء مقال •**""[2]، وكان مما ورد فيها أن شرح مقتضيات هذا التصريح وما فيه من مخالفة لظواهر النصوص الدينية التي توجب الأدب مع مقام الرسول(ص)، وأن مقتضى العرفان محبة الرسول (ص) وتنزيه مقامه عن كل نعت ناقص كما رفض حجة الشيخ العلاوي أن التصريح كان من فروع السكر على أن لسان المحب أعجمي عند غير أهله، وضمّن رسالته هذه مقدمة وأربعة فصول استوفى كل ردوده مع إيراد شواهد قرآنية ونبوية تدعم إبطال قول الشيخ العلاوي. وكان مما كتب: " من أنت يا هذا حتى يعتذر سيد الأولين والآخرين لك، ثم لا ينجيه التقصير في حقك عذر عندك"[3].

---

[1] المدني، أحمد توفيق، مرجع سابق، ص 113 – 114.

• الرسالة كتبها ابن باديس في شهر ذي الحجة سنة 1922، أنظر: حماني، أحمد، مرجع سابق، ج1، من ص 71 إلى ص 80.

[2] حماني، أحمد، مرجع سابق ، ج1، ص 63.

[3] حماني، أحمد، مرجع سابق ، ص75.

وبعث ابن باديس برسالته هذه إلى علماء من تونس والمغرب والجزائر فاستحسنوا رد ابن باديس وشنعوا على الشيخ العلاوي، في شكل تقاريظ تدعم هذا التيار وتحاصر ما قاله الشيخ العلاوي في شأن النبي (ص) في خصوص هذه الواقعة.

نجد هذا الموقف نفسه اتخذته جريدة النجاح لحظة صدور ديوان الشيخ العلاوي، لكنها سرعان ما اعتذرت للشيخ العلاوي بعد لقاء بين الشيخ ونائب مدير الجريدة السيد اسماعيل بن مامي، إذ يورد قصة اللقاء وما كان من نقاش حول الموضوع محل الإشكال: "سألته (الشيخ العلاوي) عن الأبيات في الديوان وهي:

إن مت بالشوق منكـد فما عذر ينجيك

إن تبقى في هجري زائد للمولى ندعيــك

من هو بالملك موحــد ينظر في أمرك

عبس بالقول تساعــد ما نرجوه فيــك

فقال لكل شيء سبب وسبب تلك الأبيات أني كنت ذات يوم في اشتياق عظيم للنبي (ص) وفي حالة غير ما تشاهده الآن فأخذتني سِنة فرأيت كأني أخاطب النبي (ص) بتلك الأبيات وهو في تدلل وترفع عني وأنا في احتقار وتذلل له فلما انتبهت رسمتها في كنشي ثم حكيت القصة لرفيق كان مرافقا لي فقال لا بأس بإثباتها بالديوان والنص عليها"[1]، يطالب فريق الجمعية من الشيخ العلاوي وطريقته حذف هذه الأبيات كعربون اعتراف بكونها شطحات صدرت عن غير وعي من العارف، والتي يقتضي التوبة منها حالة الصحو، وفعلا حذفت تلك الأبيات لكن مع بقاء الديوان وما فيه من الأشعار التي تتعارض في الظاهر مع نصوص الدين الصريحة، "ولكنه مع ذلك لم يسحب ديوانه من الرواج، وتركه في السوق وفيه من الضلال والقول بالحلول ووحدة الوجود ومن سوء

---

[1] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق، الهامش، ص56.

القول أضعاف أضعاف ما جاء في حق الرسول (ص) وما زال به ذلك حتى الآن" •[1].

مع العلم أن مواقف الإصلاحيين العدائية تجاه الشيخ العلاوي وطريقته وجدت الصحافة منبرا لائقا لها، ولا سيما المنتقد والشهاب، والبصائر، حيث لم تخرج طبعة إلا وتتضمن تجريحا أو نقدا أو تهمة، وحتى نكون منصفين وهذا ما يقتضيه الموقف العلمي، أن ليس كل ما كتب في الصحافة الإصلاحية باطل و لا أساس له من الصحة، بل الكثير منه محق ويصب في إصلاح الوضعية الدينية والاجتماعية للجزائريين وللأمة المسلمة، لكن ما يجب التنصيص عليه هنا، أنه لا يجوز تعميم الحكم على كل التصوف، بحيث انطلاقا من التشنيع على الممارسة نذهب إلى إبطال الأصل وهو التصوف والعرفان، وننبه أن الممارسة هي المجال الذي يمكن تطبيق المنهج الظاهري عليها، وقد ثبت الشيخ العلاوي نفسه ما وقف عليه المنتقدون من ممارسات منحرفة للبعض الصوفية وطرقهم، مع الاحتياط في أمور الطريقة كالذكر وأخذ العهد من الشيخ، بينما مستوى الخطاب العرفاني من شطح وحقائق، فهذا لا يمكن مناقشته من زاوية الظاهر، ولا حتى بمنطق الفكر، نعم يمكن الدخول في المناقشة من جهة الثبوت، بمعنى هل النصوص الدينية تقر بمستوى هذا العلم، وتشير إلى بعض الحقائق من جنس الحقائق العرفانية، أم لا؟ قبل الذهاب إلى إبطالها وإخراج من يقول بها من الدين الحنيف، لكن موقف الإصلاحيين من الطرقية وبالخصوص الطريقة العلاوية، وعرفان شيخها العلاوي سلك مسلكا صداميا تكفيريا وهذا نص يشير إلى طبيعة مواجهة الإصلاحيين للشيخ العلاوي وطريقته: "فتوالت الحملات على الخرافات والأباطيل، وعلى رواج الدعوة إلى مذهب الباطنية وما فيها من القول بالحلول ووحدة الوجود، واشترك في الكتابة فحول العلماء

• أي فترة كتابة صراع السنة والبدعة للشيخ حماني، أي في بداية الثمانينات، حيث تولت الطريقة العلاوية مع شيخها الحالي الأستاذ خالد بن تونس بطبع مؤلفات الشيخ العلاوي المخطوطة وإعادة طبع ما سبق طبعه.

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 64.

والكتاب والمفكرين من الجزائر وتونس والمغرب... فقرروا أن ينفذوا وعيدهم في زعيم المصلحين وإمامهم الشيخ عبد الحميد بن باديس"[1].

كان من ردود الفعل والتي لا تنفك عن الصراع بل تعد من مقتضيات لغة التجريح والسب في بعض الأحيان ناهيك عن التكفير والتضليل، فمن ردود الفعل محاولة اغتيال الشيخ عبد الحميد ابن باديس من قبل أحد مريدي الشيخ العلاوي مواطن من برج بوعريريج، الذي جاء إلى قسنطينة خصيصا للاعتداء على الشيخ ابن باديس (السطو على الشيخ ابن باديس كما جاء في مقالات الشهاب)، لكن محاولته باءت بالفشل وقد سال الحبر الكثير في جريدة الشهاب لتغطية هذا الحدث والزج به في توريم الصراع وتغذية العداء للطرقية، وكان أن حكم على الجاني بسجن أربعة سنوات ثم خلي سبيله، وقد تبرأ الشيخ العلاوي من هذا الفعل واعتبره فعلا معزولا لم يكن من تخطيط مشيخته أو بتكليف من أحد من مقدميه و قد تبرأ من عمله وتبرأت حتى عائلته من ذلك، لكن لم يصدر نص فيه اعتذار من الشيخ ولا من صحيفته البلاغ الجزائري لكن كتب إلى الشيخ أبي يعلى الزواوي بما يبرئ ساحته وساحة الطريقة وعائلة الجاني، " وقد كنا وقفنا على كتاب كان وجه به للأستاذ أبي يعلى في تاريخ الواقعة. ما رأينا كتابا يشتمل على عبارات الأشياء و يتصور البراءة بأتم معانيها منتلك الفعلة ومن فاعلها مثل ما رأيناه في ذلك الكتاب... التي لم يكن يخاطب بها الشهاب فيذلك الحين حتى يقال أنها جاءت ملزمة لتبرئته عند حضرة ابن باديس وعند العدالة أيضا فإنه لم يوجه شيئا من ذلك القبيل باسمه للبلاغ ولا للشهاب في ضمنه، إنما كان مكتفيا بعلم الله فيه، ولعلمه أيضا بأن الشهاب لم تكن عواطفه متهيئة لقبول أي اعتذار وكل هذه زيادة على ما نشره البلاغ من صريح براءته ووفور استيائه" [2] بل التزم به فاعله نتيجة طغيان

---

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 64.

[2] آيت علجت، محمد الصالح، صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ط.)، 2001، ص 79.

الحملة ضد الطريقة العلاوية وشيخها على نفسيته مما دفع هذا الشاب إلى التفكير في توقيف الحملة بفعل مثل هذا، ونحن بدورنا نرى أن هذا الفعل هو رسالة تترجم الحدث السائد في تلك الفترة من تهجمات واستماتة في التشنيع بالخصم المسلم، في حين كان المحتل والمستوطن الغربي ينعم في راحة من النقد والتجريح ناهيك عن التفكير في إخراجه وقتاله، هذا الأستاذ حماني يتغنى بمعارك جريدته، فيقول: "إن جريدة الشهاب الأسبوعية الصادرة في السنوات...(26 -27 -1928م) تحتوي على صفحات رائعة في موضوع الصراع الفكري العنيف وأبطاله: صراع ديني بين السنة والبدعة، وبين العقل والخرافات، وبين التقدم والانحطاط، وصراع قوامه سياسي بين الاندماج • وأعوانه والدعاة إليه، وبين الوطنيين المخلصين الذين يحكمون عليه بأنه الموت الحقيقي للأمة، ويفضلون البقاء في الانحطاط والخرافات والتأخر على تقدم مع الاندماج إذا كان لا بد من الاختيار"[1]، فأصبحت الطرقية مرادفة للتخلف والانحطاط والخرافة لا لشيء سوى لأنها تفكر بطريقة مخالفة وتنتهي في نتائج بحثها إلى أمور يستعصي على العقل الوضعي الوصول إليها ومن ثم القبول بها، "أفي هذا العصر، ومع كل هذه الأضواء يقول عبد عاجز أنه هو الله. وليس سواه. ثم تجد من يعتقد صحة قوله ويسميه العارف بالله... مع أنه قد مات كمثل أستاذه ولحق به تلميذه وخليفته من بعده." [2]، فما علاقة العصر، كذلك وما علاقة الموت بهذا التحقق؟ طبعا المشكلة ليست في هذه الاعتراضات لأنها ليست بدعا من الردود وما هي إلا استدعاء لأمر حسم سابقا، لا الشيخ العلاوي ممن ابتدع هذه الأقوال ولا الشيخ أحمد حماني وجمعية العلماء من ورائه ممن ابتدعوا هذه الردود، فهذه تيارات موروثة اقتنع بها كل فريق فيتحمل بمقتضى

• في صحيفة البلاغ الجزائري التي أصدرتها الطريقة العلاوية، لا تخلو مقالاتها بالتشنيع ضد التجنيس والإدماج ومواجهة التبشير المسيحي، لأنه خروج للمسلم عن مقومات شخصيته، التي تتعارض مع قيم الإدماج، حتى نعتها خصومها بالدعوة إلى التخلف والانحطاط.

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 65.

[2] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 66.

التبني آراءها ومواقفها، طبعا نحن لا نعدم في كل فريق الصدق والإخلاص لمذهبه ولا حتى الجهد في تحقيق الأفكار والمواقف، فليس ضرورة هناك تقليد أعمى بل انخراط في تيار ما زال مستمرا في الأمة الإسلامية إلى الآن، فلا الطرفان ابتدعا هذا الخلاف والصراع ولا انتهى بذهاب أشخاصهما.

ومن التهم التي ألصقت بالشيخ العلاوي ـ ونظر إليها أنها من لوازم الاعتقاد بنزول معاني القرآن على الولي ـ الاستغناء عن النبوة والأنبياء (ع)، إذ في نص للعلاوي يتحدث عن هذا المعنى : " فمن فتح الله بصيرته يراه الآن يتنزل (القرآ الكريم) به الروح الأمين. وإذا قرأه يقرأه من إمام مبين، وأعظمهم درجة من يتلقاه من أرحم الراحمين وقليل ما هم" [1]، يعتبر الشيخ حماني أن القول بمثل هذا المعنى يلزم عنه تخطي رسول الله وعدم الجدوى منه ما دام بالإمكان التلقي عن جبريل وعن الله القرآن كما فهمه من نص العلاوي، وهذه الإلزام يشبه ما فعلته الأشاعرة مع المعتزلة والإمامية عندما قالوا أن المعارف واجبة بالعقل قبل ورود السمع، "وهذه جراءة لم يتح لأحد فيما مضى أن يعلن بمثلها في قوم من المسلمين فتروى عنه وتطبع وتروج. إنها تؤدي بقائلها والمصدق به إلى الاستغناء عن رسالة محمد (ص) ... لأن أمة محمد أخذت القرآن منه (ع)... وهو (ع) لم يأخذ القرآن مباشرة من اللوح المحفوظ ولا تلقاه مباشرة من الله، وإنما تلقاه من لدن حكيم عليم بواسطة أمين الوحي جبريل(ع)، كما أنبأه علام الغيوب... إن هذه الدعوى خطيرة جدا لأنها تؤدي إلى أن الوحي لم ينقطع بختم الرسالة، فمن يقرأ اللوح المحفوظ، ومن يتلقى عن الله فهو يوحى إليه... ونحن المسلمين نعتقد أن الوحي قد انتهى بختم الرسالة [2]، وكان نتيجة هذا الرد بأن ماثل قول الشيخ

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 2، 1995، ج1، ص23.

[2] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 66 – 67.

العلاوي بما تعتقده فرقة القاديانية المجمع على تكفيرها من قبل علماء الإسلام، ما دامت هذه الفرقة تعتقد أن زعيمها غلام أحمد ميرزا القادياني هو المبعوث لهذه الأمة وأنه يوحى إليه، خاصة عندما وجه معنى الخاتمية توجيها يفيد التمام والكمال وليس فيه ما يمنع إمكان البعثة لأن الخاتمية لا تعني الآخرية، كما ماثل موقفه من القرآن هذا بمقالة الباطنية في أئمتهم وأنهم معصومون ويوحى إليهم.

وفي رأي الإصلاحيين، هب أننا سلمنا بأن ما ورد في أقوال الشيخ بن عليوة مما يستهجن عقائديا وشرعيا هو من الشطح، لكن كما يرى هذا الفريق أن الشطح المسلم هو الذي له مخرج تأويلي شرعي يقبله العقل بعد التأويل ، أما ما لا تأويل له معقول ، فهذا ليس بشطح وصاحبه مطالب بالتوبة والتراجع عن الأقوال المنسوبة إليه، ثم إن رجوع من يدعي بالغيبة من السكر إلى الصحو ينفي عنه الشطح والتمسك بأقواله في تلك الحالة، بحيث إن لم يفعل فهو مصر على قول الباطل لأنه ما زال يتبنى ما فرض أن قاله في السكر. "ما دام القول كتب واطلع عليه القائل بعد كتابته عنه أو كتبه بنفسه ثم طبع ونشر وراج وأقره من قاله فقد انتقلت حاله من المحو والغيبوبة إلى الصحو واليقظة فأصبح مسؤولا عليه فلا يصدق تعريف الشطحة عليه كما نقله ابن خلدون ولا يندرج بن عليوة في درجة من يعفى عن المحاسبة ويتجاوز عنه. ثم من يسلم له ـ على فرض أنها شطحات ـ بأنه من ذوي الفضل المعفو عنه عند العلماء؟ ثم نقول له: هل

جاء عن كل شطحة مما صدر عنه بمخرج صحيح وتأويل مقبول•؟ ... هيهات أن يجد لكل شطحة مخرجا"[1].

ويضاف إلى ما سبق الإنكار على الشيخ العلاوي، ما فهم بأنه كفر وتكذيب بالجنة والنار التي وردت نصوص صريحة بثبوتها، وهذا في تبيانه (الشيخ العلاوي) لمقامات العبادة، فأعلى مقاماتها أن يكون أداؤها شكرا له تعالى لا يرجو العارف منها بدلا عن الحق لا طمعا في الجنة وخوفا من النار، وهو نفسه ما كانت تنادي به رابعة العدوية في مناجاتها للحق سبحانه، وأقرها على ذلك كبار العلماء، فقد أورد الشيخ حماني نصا للعلاوي يفيد ذلك وينبري في الرد عليه: " الحب الإلهي الفيصل بين أهل الحقيقة وأهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثواب وخوفا من العقاب، أما الصوفي فقد خلص من دنياه وأخراه ولم يبق له إلا مشاهدة جمال المحبوب والتحلي بالأخلاق الربانية قولا وعملا وحالا... وكأنهم ينكرون الثواب والعقاب والجنة والنار والقرآن يكثر من ذكر ذلك."[2].

بل ذهب هذا الفريق، وهم الإصلاحيون، إلى إلصاق تهمة إبطال الشريعة نتيجة الاعتقاد بوحدة الأديان، وهذا الرأي يتبناه الأستاذ توفيق المدني، حين تهجمه على الشيخ العلاوي بعد لقاء كان بينهما فيقول إن العارف بالله يصل في مرحلة السير في الله إلى أن "يقال إنه قد ارتفعت عنه التكاليف الشرعية، لأنه يكون قد آمن أنه جزء من الله...

• ينقل الشيخ حماني عن الشيخ محيي الدين ابن عربي ما قاله من شطح وما استبطنه كلامه الشطحي من كلام معقول وذي دلالة

تعبدية لأنه أظهر في تأويله من الجمل التي حذفت بحيث أن حذفها يجعل دلالة الأبيات تؤدي إلى الكفر الصريح

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

فأولها الشيخ ابن عربي لسائله مرتجلا:

يا من يراني مجرما ولا أراه خاذلا

كم ذا أراه منعما ولا يراني لا ئذا

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق. ص 186.

[2] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص188.

فالواصل لهذه الحقيقة ـ كما يزعمون ـ لا يصلي ولا يصوم لأنه إذا صلى فإنه يصلي لنفسه، وإذا صام فهو يصوم لنفسه، وقد لخص هذا أحد أئمتهم المعروفين، جلال الدين الرومي، دفين مدينة قونية التركية، إذ قال في كتاب فيه ما فيه: " لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع•"، وقد رأيت ذلك بنفسي مكتوبا بخطه وموضوعا فوق ضريحه الذي يزار ويتبرك به"[1].

وفي خضم كل هذا التهجم من الصحف أصحاب المقالات ومن آراء مفكري الإصلاح، نستأنس برد أحد علماء مدينة وهران، الشيخ الطيب بن براهيم المهاجي، الذي اعتبر تحامل الصحف على الشيخ العلاوي بسبب ما جاء عنه من شطحيات وما تستهجنه العقول وظواهر النصوص الدينية، أن هذا لا يقدم في مرتبته، "لأن قصارى القول في ذلك أنها ألفاظ وقعت لهذا المرشد في ديوانه يوهم ظاهرها خلاف المراد منها وهذا الإيهام لا عبرة به عملا بقاعدة قولهم المراد يدفع الإيراد وإن لم تعتبر هاته القاعدة على فرض عدم تسليمها فباب التأويل مفتوح عند من ينظر الأمور بعين الإنصاف ويزن الأشياء بميزان العدل وقد وقع من أكابر العارفين عند غلبة الحال أوّلها من عاصرهم أو من جاء بعدهم وحملوها على أحسن المحامل لما رأوه من استقامة ظاهرهم وإتباعهم السنة ووقوفهم عند الشرع مثل هذا السيد فليتق الله أرباب المقالات المنشورة بالصحف في أمثال هذا المرشد"[2].

• لم نجد نصا صريحا عند العرفاء يقول ببطلان الشريعة في أي مستوى يكون فيه العارف، مريدا أو سالكا أو عارفا أو محققا، اللهم إلا أن يكون معناه ارتقاء في مرتبة التعامل مع الشريعة لا نفس الشريعة من كونها تكليفا إلى كونها أمرا حقيقيا صادر عن شهود لا تكلف ولا تكليف، بمعنى الأمر الخارج عن إرادة المكلف، وإنما نصوصهم تصرح ببطلان التكليف في مرحلة السكر والجمع، وفي مستوى الصحو والفرق بعد السكر والجمع، وبطلان التكليف يقصدون به، عند السكران، سببه عدم الشعور وفقدان العقل والنص القرآني صريح بعدم الاقتراب من الصلاة، كعنوان التكليف، حالة السكر، وبعد هذه الحالة رفع التكليف هو بمعنى ارتفاع الشعور بالشريعة أنها تكليف، فلا كلفة ولا تكليف، وإنما تؤدى الشريعة بعين الحقيقة، كما التنفس عندنا فنحن لا نقصده ونجرد النية له ونبذل الجهد له بل هو جزء حياتنا، تصبح التكاليف حالة العبودية وحقيقتها، وهو الأمر نفسه مثلا في قولهم بالفناء عن الوجود، لفقدان شعورهم بالوجود حقيقة.

[1] المدني، أحمد توفيق، مرجع سابق، ص 113.

[2] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق، ص 31.

نختم سلسلة التهم هذه بتهمة العمالة للاستعمار وبيع ذمة الجزائريين له لأن الزاوية ما دامت لها السلطة الروحية في المجتمع الجزائري، فإن تحالفها مع الاستعمار الفرنسي يعد بمثابة إهلاك الأمة، لأن موقف الزاوية لا يمكن عده وجهة نظر بل موقف يلزم الأمة كلها ما دامت الزاوية هي بمثابة روح الأمة لا مجرد شخص أو عصبة، وربط الشيخ حماني آراء الشيخ العلاوي العرفانية بالاستعمار، فوحدة الوجود والقول بنزول معاني القرآن من الروح الأمين على العارف، يقابلها عقيدة حلول اللاهوت في الناسوت المسيحية وتكذيب نبوة محمد (ص) في المسيحية كذلك، ويضاف مطابقة آراء الشيخ العلاوي العرفانية بآراء الحركات الباطنية كالقاديانية المعروفة بولائها التام للإنجليز المستعمرين لبلاد الهند، كل هذا يدعم التهمة بتنسيق الشيخ العلاوي مع الاستعمار ودعم خطته لبقائه محتلا للجزائر وهذا من شأنه حفظ الطريقة ونفوذ رؤساء الزوايا والطرق: "من هذه الأشياء اتصالهم إما بفرق مبتدعة، متفق على بدعتها قديمة وحديثة، وقد ثبتت إدانتها وألحقت بالإسلام وعقائده ومبادئه وبالمسلمين ووحدتهم ودولتهم أعظم الأضرار... ومن هذه الفرق فرقة الباطنية قديما والقاديانية حديثا. وإما باتصالهم بالكنيسة والتبشير وببعض رجال المسيحية. واعتناق أقوالهم كالقول باللاهوت والناسوت واعتقاد بعض ما يعتقده النصارى في طبيعة المسيح (ع) مع أن الإسلام يقرر أن المسيح عبد الله ورسوله... والقول بالحلول أو بوحدة الوجود يثبت اعتقاد النصارى في طبيعة المسيح. وإما بالاتصال بالاستعمار، والتحالف مع بعض رجاله الظاهرين، والعمل للوصول إلى أغراضه، وتنفيذ مشاريعه"[1].

ودعم رأيه هذا كذلك بإيراد تقرير ج. ه. بروست بيرابين في المجلة الأهلية، عدد نوفمبر وديسمبر 1927•، حيث ورد في هذا التقرير تعظيم الشيخ العلاوي وطريقته

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق، ص 271.

• التقرير بكامله يراجع: حماني، أحمد، مرجع سلبق من: ص 288 إلى ص 292.

واعتباره من كبار أصدقاء فرنسا لأنه يجنح للسلم والحوار ويسعى للإصلاح بطرق سلمية حوارية.

وفي معرض الرد على هذه التهمة يكفي ما ورد في جريدتي لسان الدين والبلاغ الجزائري العلاويتين من مقالات، حيث يظهر في دلالاتها غيرة الشيخ العلاوي على الأمة الجزائرية وما آلت إليه أوضاعها من التردي الأخلاقي والتشبه بالغرب، كذلك محاربته للسفور والتجنيس في حين كان الإصلاحيون يدعون إليه تمسكا منهم بتمتع الجزائري بالحقوق التي يتمتع بها المستوطنون والفرنسيون، كما برزت حركة الشيخ العلاوي المناهضة للتبشير المسيحي وما أثمرت جهوده في إسلام بعض المبشرين ناهيك عن بعض موظفي الحكومة الاستعمارية، ونذكر بعض نواياه التي صرح بها لدى الأستاذ توفيق المدني عند لقائه به وكان صدى حركة الشيخ العلاوي قد وصل الأستاذ المذكور: " قلت: إن ما قلته عن الشعب، وترديه في مهاوي الهلاك، إنما هو أمر مشاهد ومحسوس... لكن هل تظن أنك بتأسيسك لطريقة صوفية جديدة تستطيع أن توقف هذا التيار الإباحي الجارف...؟

قال إنه يحاول ذلك، فإن هذا الشعب لا ينقاد إلا للدين، ولدعاته... وقد شاخت الطرق الصوفية القديمة ولم يبق لرجالها ومقدميها من تأثير على الشعب، فوجب تكوين طريقة جديدة صالحة، تأمر بالخير، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهذا حاولته فعلا، وكان نجاحي فيه كبيرا وسيكون في مستقبل الأيام أعظم"[1].

يضاف إلى جملة الانتقادات ما ورد من مقالات في المنتقد والشهاب، تشنع على الطرق إقرارها بطقوس تراها الجرائد الإصلاحية من البدع، والانحرافات عن الشريعة الإسلامية: "ولما أنشأ الشهاب ـ المنتقدـ لسان حال الفقهاء وأهل الفتيا في عصره ومصره فلم يكن ليقر ذكر الله بالحضرة، أو بالرقص والسماع والشطحات التي تصدر

---

[1] المدني، أحمد توفيق، مرجع سابق ، ص ص 110 – 111.

في الغيبوبة ـ كما يزعم ـ ثم تنشر وتطبع وتروج، وكان يكتب في الشهاب فطاحل العلماء والكتاب والمفكرين"[1].

في ختام تتبعنا للخصومة تجاه الشيخ العلاوي وعرفانه، وإذا تغاضينا عن المواقف القلقة التي تجانب خط الحوار والاختلاف الفكري، نقول أن أمر الخصومة، راجع بالأساس إلى اختلاف في المنهج والرؤية، سواء في تناول مفردات الدين، أو في قراءة نصوصه المقدسة، أو في التعامل مع الإنسان سواء كان ظالما والأمر يتعلق بمنهج مواجهة الاستعمار الفرنسي ضمن منهج العرفان •، أو كان هذا الإنسان ضالا ضائعا في مظلوميته كما كان الشأن مع الإنسان الجزائري، وهكذا في جميع القضايا، وجودا واعتبارا.

الشيخ العلاوي في عيون محبيه:

لم يكن الشيخ العلاوي ليعطي الفرصة لجليسه أن يستقل بوجوده في حضرته، خاصة في غياب المقاومة تجاه أفكاره وشخصيته، فنحن كما ثبت وأن تعرضنا للقاء حدث مع الأستاذ توفيق المدني، كانت روح المقاومة، والإصرار على عدم الدخول في الحوار في المسائل المختلف فيها اللذان تمسك بهما الأستاذ توفيق المدني قد منعاه من الوقوع في شرك جاذبيته، وهو الأمر الذي منع كذلك غالبية أفراد جمعية العلماء من الالتقاء معه فكريا وروحيا وماديا ، اللهم إلا القليل وقد كان يأخذ بصاحبه إلى نفسه

[1] حماني، أحمد، مرجع سابق، ج1، ص 179.

• ينظر مقال، لـ" رزقي بن عومر، بعنوان، خطاب الهوية عند الشيخ عدة بن تونس من خلال مجلة المرشد العلاوية، ضمن مجلة الإنسانيات، العدد: 50، أكتوبر – ديسمبر 2010. مجلة يصدرها مركز البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران، وخاصة من الصفحة 11 إلى 16.

مباشرة، فمع الشيخ العلاوي لا معنى للحواجز النفسية والحسابات الطائفية أو الحزبية يستغل كل لقاء ليدفع به إلى الأمة الإسلامية وإلى صالح الوطن، ولا بأس أن نورد اللقاء الذي كان بينه وبين الشيخ عبد الحميد بن باديس وما أثمره هذا اللقاء من بناء حسن نية داخل خصومة وصراع استعملت فيه كل الوسائل المعتبرة وغير المعتبرة، يقول مارتن لينغز: " سارت الشهاب على عدائها إلى غاية سنة 1931، حيث سنحت الفرصة إلى ابن باديس رئيس تحريرها، للقدوم إلى مستغانم لحضور حفل زفاف كان الشيخ مدعوا إليه كذلك. بعد هذا اللقاء صدر في الشهاب الخبر التالي:" نظم الشيخ العلاوي مأدبة عشاء حضرها العديد من شخصيات مستغانم والمئات من مريديه، ولقد أبدى الشيخ خلال هذه المأدبة مودة وحفاوة كبيرة إلى حد أنه كان يقدم الطعام بنفسه إلى بعض ضيوفه... وبعد العشاء تليت آيات بينات من القرآن الكريم ثم شرع المريدون في إنشاد بعض قصائد عمر بن الفارض. وكان إنشادهم من الجمال بحيث تأثر الحضور بالغ التأثر. وتوجت هذه الأمسية بفاصل من المناقشات الأدبية حول معاني بعض الأبيات الشعرية، ومن بين العلامات الكثيرة على لطف مضيفنا الشيخ، أثارني كثيرا عدم تطرقه إلى أي من المواضيع التي نختلف بشأنها ولو بإشارة قد تدفعني إلى إبداء وجهة نظري والدفاع عنها. ولقد ناقشنا مواضيع كنا نتفق بشأنها تمام الاتفاق متجاوزين بذلك المسائل التي نختلف عليها" [1]. ويورد عن ابن باديس أنه كان معجبا بالشيخ العلاوي وبطريقه، لأنها الطريقة التي تلائم توجهاته وتنافس الإصلاحيين والحداثيين في مستوى استيعابها لروح العصر ومواكبتها له في إطار حاكمية التعاليم الدينية، إذ ينقل خالد بن تونس، عن تقرير " داخلي رفعه إلى الحكومة العامة للجزائر تحت عنوان" الزوايا في الجزائر"... أشار الجنرال ب. ج. أندري من أكاديمية العلوم الاستعمارية قائلا: " وقد قال ابن باديس نفسه بعد لقاء مباشر مع الشيخ بن عليوة أنه

---

[1] بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، زكي بوزيد للنشر، كونتينانتال باك سرفيس(c. p. s.)، 2009، ص 167 – 168.

إذا كان له أن ينتسب إلى زاوية فسيختار الزاوية العلاوية" [1]، فإذا كان الذي نقل عنه صحيحا، فهذا مرجعه إلى سماحة الشيخ العلاوي وخروجه عن أي ضبط نفسي يوقعه في ردة فعل سلبية ، فقد كان الشيخ العلاوي يعيش العفوية التامة والحرية التامة في التعاطي مع أي إنسان . لم يكن مقيدا بزاويته ولا بمشيخته، فكان يعيش خارج الألقاب والماهيات، بحيث نستطيع أن نقول عنه أنه تمحض وجودا، فكان يفيض على من معه بذاته وصفاته، يخرج هذا الجليس عن الشعور بنفسه ووجوده الكسبي معه، بل كان يعصف بعفويته وحديثه كسب الشخص الذي معه ، فينسيه ذاته لفترة، وقد تدوم، يقول عنه أوغيستان بيرك" كان يصدر عن الشيخ إشعاع استثنائي وجاذبية شخصية لا تقاوم. لقد كان له نظرة متقدة ونيرة وجذابة بشكل استثنائي... كما كان بشوشا ولبقا ومعتكفا ولين الطبع ومتسامح الخلق... يجعلك تحس بإرادته القوية والقوية التي تستنفذ الموضوع في وقت قصير" [2]. ونحن ننقل مراجعات وقعت لخصوم له واعتذروا بعد فقدان نقدهم وتجريحهم لموضوعه، فكان الشخص المنتقد والمجرح غير الذي يسكن كتاباتهم، فتوقف حتما لأنه أصبح بغير موضوع، بل من صقور الإصلاح إذ عرف بمقالاته الحادة تستغل كل مشكلة عند العلاويين لتحولها إلى تجريح وطعن لغرض الإطاحة بالطريقة العلاوية وشيخها، " ودليل هذا ما قامت به الشهاب منالحملات المتوالية على العلاويين وشيخهم الأمر الذي أشبعهم سبا وشتما إلى يومنا هذا لأنها تراها فرصة يجب انتهازها، ويكفيها أن تراجع ما كتبه الزاهري من أنواع الإزدراء وضروب التهكم في القضية نفسها"[3] من تراجع عن خط العداء إلى طلب التصالح، وفي هذا أمر نبيل كان سببه كما نعتقد طريقة معالجة الشيخ العلاوي لهذه الخصومة، ففي رسالة كتبها الشيخ الزاهري وهو من المتحاملين بشدة على الطرقية وسيما الطريقة العلاوية يتراجع عن مساره

---

[1] المرجع نفسه، ص 168.

[2] المرجع نفسه، ص 147.

[3] آيت علجت، محمد الصالح، مرجع سابق، ص 79.

السابق بعد تأمل في مصلحة الأمة الجزائرية، ومصلحة الدين الإسلامي [1]، حيث كتب الزاهري في رسالته ، يطلب من الشيخ العلاوي والطرق الصوفية من ورائه أن يجتمع معهم على رأي واحد لأنه كما قال أن الطرقية والإصلاحيين متفقون على ضرورة الإصلاح ومختلفون فقط في الأسلوب، فالطرق الصوفية ترى أن جوهر الإصلاح ديني والإصلاحيون يرونه سياسيا، والدين لا يتعارض مع السياسة، وطلب من خلال الرسالة إنشاء صحيفة مشتركة للفريقين، تكون فيها الكلمة جامعة.

هذا مع الذين يعيشون معه خصومة، أما من لا يملكون عنه معرفة سابقة فإنهم سرعان ما ينجذبون إليه عند سماع حديثه وشخصه حينما يرونه، هذا غير الذين سيطرت عليهم أقوال المديح التي غطت شخصه عند الناس، نحن في هذا السياق سنتناول بعض الانطباعات التي حدثت لدى جملة من الخواص الذين التقوا بالشيخ العلاوي وحاوروه، ففي لقاء وقع بين "فريتجوف شيون"، والشيخ العلاوي، انبهر الأول لما واجهه في شخص العلاوي من غرابة التفاعل والهيأة ولطافة الحديث، وقد تمثل له كأنه أمام نبي الله إبراهيم (ع)، حيث صرح قائلا: "إن الالتقاء بمثل هذا الشخص لهو أشبه بالوقوف وجها لوجه وفي منتصف القرن العشرين أمام ولي من أولياء العصور الوسطى أو نبي من الأنبياء الساميين، ذلك هو الأثر الذي انطبع على نفسي أثر زيارتي للحاج أحمد بن عليوة ... وكنت إذا رأيته بجلابته وعمامته البيضاء ولحيته الفضية ... تحس بريح نقية طاهرة معتقة تفوح منه كأنه سيدنا إبراهيم الخليل، كان يتكلم بصوت خفيض رقيق، تهبط منه الألفاظ واحدة إثر الأخرى... كان يبدو وكأنه ليس من أهل الأرض. كم كان نائيا، بعيد المنال" [2]. ونفس الانطباع نجده عند الدكتور "مارسيل

---

[1] الرسالة منشورة، بقلم وخط يد الشيخ الزاهري في أضاميم المد الساري، لصحيفة البلاغ الجزائري، جمع وتحقيق:الزهري علال، مطبعة

طنجة، طنجة، ط1، 1987، ص 469.

[2] مارتن لينغز، الشيخ أحمد العلوي، الصوفي المستغانمي الجزائري، حياته تصوفه، إرثه ، وصيته. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1،

كاري"، الذي التقى بالشيخ العلاوي، لمناسبة العلاج حيث كان الشيخ العلاوي قد طلبه للعلاج في بيته نتيجة نوبة إنفلوانزا أصابته وألزمته الفراش، وكان العلاج داعيا لعلاقة صداقة مع الشيخ العلاوي، صداقة تسكنها المتعة الفكرية وتتعايش فيها الأفكار المختلفة والتركيز على فهم الآخر دون التحكم فيه، هذا الذي قرأناه في رسالة الدكتور مارسيل كاري، **ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي**، فهو قد قرأ في ملامح الشيخ العلاوي مع مريديه، صورة مسيح الشرق أمام حوارييه، "وأول ما راعني فيه هو ذلك الشبه الكبير بينه وبين التصورات المعتادة للمسيح. فملابسه قريبة الشبه إن لم تكن مطابقة تماما لتلك الملابس التي لا بد وأن المسيح اعتاد ارتيادها... وخطر لي أن المسيح لا بد وأنه كان يبدو على هذه الصورة عندما كان يستقبل تلامذته طيلة فترة إقامته مع مارتا وماريا"[1]. الانطباع نفسه نجده عند "فريتجوف شيون"، يقول عنه أنه يذكر بمواصفات سيدنا إبراهيم (ع): " بجلبابه الداكن وعمامته البيضاء ولحيته الفضية وعينيه المتكشفتين ويديه الكبيرتين... يفوح من الشيخ عبق عريق وصافي يصعد في الزمن إلى أيام سيدنا إبراهيم الخليل"[2]. وهذا انطباع جميع الغربيين الذين تعرفوا على الشيخ العلاوي بحيث ذهلوا للتشابه بين صورته وصورة المسيح عليه السلام كما يلتقون به في القصص الدينية التي ورثوها عن الكنيسة وحكايات الرهبان، وهنا لا بأس أن نورد قصة ذلك الراهب الذي بهت لرؤيته الشيخ العلاوي بحيث لذهوله هرب منه، يقول "بروست بيرابين"، في إحدى شهاداته المنشورة: "زار أحد الآباء اليسوعيين الشيخ العلاوي، إذ كان يريد التعرف على زعيم روحي مسلم والتحادث معه، وما إن وقف أمامه حتى ذهل واحتبس الكلام في فمه وبقي على هذه الحال ربع ساعة وهو يلاحظ صمته المطبق وأمام عجزه عن الصمود أمام الشيخ تراجع قليلا إلى الوراء وفر هاربا في عجلة كبيرة

1973، ص 116 -117.

[1] مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص 10 – 11.

[2] بن تونس، خالد، مرجع سابق ، ص 154.

تاركا حذاءه. لحق به بعض الفقراء الذين أسر لهم: " لقد خيل لي أنني أرى المسيح جالسا ولم أقدر على مقاومة النظرات التي كانت تتفحصني"[1].

كذلك مما نسجله من صفات الشيخ العلاوي عند مادحيه، صمت الحس والمألوف أي كل ما هو دنيوي يلتزم الصمت في حضرته فلا مجال للحديث عن مقتضيات المال الدنيوية بل عالم الحس ولوازمه ، يوَلّي بمجرد ما يحضر شخص العلاوي، يقول عنه "فريتجوف شيون": "أما عيناه، فهما مصباحان خافتان لا توقفان عند شيء ولا يبدو أنه يرى من خلالهما شيئا غير حقيقة واحدة وهي المطلق من خلال الأشياء المجردة؛ فقد نكون عدما من خلال مظاهر الأشياء، كانت نظرة الشيخ جد مستقيمة، حادة تقريبا بالنظر إلى جمودها الغامض. وغالبا ما كانت فتحات العينين الكبيرتين تسعان بغتة كما لو أنهما مدهوشتان إلى فرجة رائعة... وتعطي شخصية الشيخ الانطباع بأنه شخص غير واقعي نظرا لبعده وانقطاعه وصعوبة فهمه التي تفسر بساطته المثالية... وكان محاطا بوقار الولي والشيخ والعجوز"[2].

ويصل الجذب الصادر من شخص العلاوي، إلى التأثير بمجرد التعلق به ويسلك بالمريد أحيانا بدون طقس متعارف يكون بين الشيخ ومريده، كأن يكون توجيه من الشيخ للمريد أو تكليف معين، بل فقط بالحضور بين يديه، وهذه حالات تحدث بين بعض الشيوخ ومريديهم، كالحالات التي حدثت للشيخ "خالد بن تونس " مع أستاذه وهو أبوه الشيخ المهدي، إلى درجة اختيار الشيخ "خالد بن تونس" عدم الحضور بين يدي أبيه في بعض الأحيان لسيطرة هالة الأستاذ عليه وعدم قدرته للوقوف بين يديه [*]، يقول عنه الشيخ حافظ مصطفى رئيس المدرسة القرآنية بالجزائر، ومدير جريدة لسان الدين: "حتى أنك تجد البعض من شدة التأثير يحصل له الجذب الروحي ويتكلم الحقيقة من غير

---

[1] بن تونس خالد، مرجع سابق ، ص 196.

[2] بن تونس، خالد، مرجع سابق ، ص 154 – 155.

[*] أنظر، أضاميم المد الساري، لصحيفة البلاغ الجزائري ، ج 1، ص 45.

دخول الخلوة كل ذلك بما أنه يذاكر كل واحد على قدر عقله وبالنظر لأخلاقه يخيل للفرد أنه المحبوب الوحيد عنده"[1]. عُدّ هذا الخطف الذي يقع فيه المريد حالة الحضور في مجلسه كرامة له وشهادة في قوة مشيخته والتمكن من الدلالة على الله تعالى، ويحكي الشيخ عبد الرحمن بن أبي جنان الوزيداني المدرس بتلمسان عن هذه الحالة قائلا: "ومما شاهدناه من كراماته أن المريد بمجرد انتسابه إليه يقذف الله في قلبه التقوى فتحصل له الهداية وتتبدل أوصافه وأخلاقه وتظهر عليه سيمة الصالحين ويفتق الله لسانه فينطق بغرائب الحكمة[2].

هذه من القضايا الطبيعية إذا تحققت شروطها ؛ أولها وجود استعداد لدى المريد للتربية ووجود أنوار الإمداد لدى الشيخ ، فيقع الإشعاع لتلاقي الشرطين، لذا من شروط التحقق بالتربية عدم الاعتراض على الشيخ وغياب أي سوء ظن عنه فإن حدث هذا أي سوء الظن عند المريد لا يتحقق له الإرشاد وبالتالي يجب عليه البحث عن الشيخ الذي يطمئن إليه وتتوفر عنده شروط الدلالة على الله تعالى . فالشيخ العلاوي كان واجدا للشروط بل كان متهجما في هذا الميدان يسبق مريده في الإجابة الروحانية حتى قبل أن يطلبها المريد، لتركيزه في هذا المجال، فهو لطالما يصرخ في أشعاره طالبا الحج إليه، لما عرفه في نفسه من القوة في هذا المجال، وهذا من لوازم التحدث بالنعمة وشكرها، إذ الشكر هو استعمال النعمة في طاعة الله، والشيخ العلاوي لم يقصر في هذا المجال إذ يقول:

"في السر وفي الجهر خاطبت أهل السير فمن كان في عصري يأتنا يجد مناه
نصحت كل العباد خصوصا أهل البلاد فمن كان في اجتهاد طالبا يريد الله
يأتي ولو بالتجريـب فله منا نصيب هذا مسلك قريب أتانا من فضل الله

....

[1] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق ، ص 141.
[2] المرجع نفسه، ص 93 – 94.

يوافقني في أيام   لا نطلب منه أعــوام   فإن حصل المرام يكون عبدا لله

عندي للخلق الدوا عندي لمحو السوى   لا نرجو به سطوه غني بفضل الله"[1]

يتحدث أحدهم عن حاله لما يعظ أو يحادث جلساءه في مذاكراته فيقول عنه أنه "لما يكون بصدد المحادثة يظهر عليه حال ثان يدل على صدق اللهجة وقوة الإيمان وهو يتمهل حين ذلك كأنه يستمد من مدد خارجي مع السيطرة على القلوب وجمعها نحو نقطة المذاكرة بكيفية عجيبة وإن من البيان لسحرا" [2]، هذه الحال المتحدث عنها تقريبا كل الذين التقوا به أحسوا بها، وهي تعبر عن فنائه في طول عمود نور الوجود حتى ليذهب شخص العلاوي في معنى الإنسان وحقيقته، وتتلاشى كل المعطيات الحسية وأصبح كل ما في العلاوي يحيل إلى المطلق، لباسه، كلامه، جسده، تذهب هذه التفاصيل لتلصق المتلقي بنموذج إنساني متكامل سواء كان صورة نبي أو كائن ليس من أبناء هذا العالم، كما ذكر "مارسيل كاري"، و "فريتجوف شيون"، وامتد إشراقه حتى بعد رحيله عن العالم ، لأن ــ في الحقيقة ــ كما يذهب من تفرسه، كان حضور جسده باهتا كالخيال حتى أنه ليفتح المجال للروح بأن تظهر، فغدا بهذا التوصيف حيا دائما حتى بعد دفن جسده، لأن طاقته الروحية ما زالت في هذا العالم، فعلى حد تعبير المستشرق "إميل ديرمينكهم" (1872 - 1971)، "كان الشيخ العلاوي، أو بن عليوة، مؤسس الطريقة الشاذلية الدرقاوية، قوي الشخصية وذا ذكاء روحي وكان شيخا له مهابة بين قومه وذا همة وروح قوية وجذابة ويعد ضريحه بزاوية "تيجديت" مصدر عفو وراحة نفسية ويجله الناس بقوة"[3].

في جانب طاقته التنظيمية والتربوية، كان التعليم الروحي للشيخ العلاوي يخترق طريقته وزاويته، ليدخل على طرق وزوايا أخرى، مما دفع بخصوم الشيخ العلاوي إلى

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، مطابع الشرطة، القاهرة، ط6، 2009، ص 20.

[2] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق ، ص 137.

[3] بن تونس، خالد، مرجع سابق، ص 154.

تهمته بأنه يستحوذ بالدسيسة والحيل على زوايا غيره من الطرق، بالإضافة إلى الاستحواذ على المريدين من طرق أخرى، يقول "ج. هـ. بروست بيرابن " عالم وكاتب وأستاذ بقسنطينة: "أسس [الشيخ العلاوي] الفرع الحديث للطريقة الشاذلية الدرقاوية وذلك قبيل الحرب العالمية الأولى... ولقد زعم البعض أن الشيخ إنما أراد إزاحة جميع باقي الزوايا. إلا أن نجاحه لم يكن راجعا البتة إلى الدسائس ولكن إلى الجاذبية الحقيقية التي كانت تميز شخصه وإلى الروحية التي أتى بها وإلى حركيته الهادئة التي كانت تتناقض والعقلية المتصلبة والمناهج الآلية التي عفا عنها الزمن المميزة للزوايا الأخرى. لم يسبق للشيخ أن استغل فقراء طريقته أو اغتنى على حسابهم مما يعد سلوكا مقبولا بين عامة المسلمين."[1].

فكان الشيخ العلاوي يبث الروح في الطرق الصوفية الأخرى ومن دون أن يلزم شيوخها أو مقدميها بأن يبايعوه أو ينضموا إلى زاويته أو طريقته، فنذكر شيخ الطريقة المدنية يأتي إليه ليأخذ عنه العهد ويتجرد في زاوية مستغانم، وبعد وصوله إلى مرحلة الكمال الروحي يستأذن الشيخ المدني ليدعو ويرشد تحت لواء الشيخ العلاوي وطريقته ، فيرفض الشيخ العلاوي ذلك طالبا منه الرجوع إلى الزاوية الأصلية للطريقة المدنية في تونس، وإحيائها بلوائها الأول وهو المدنية، والأمر نفسه وقع مع حفيد الشيخ العربي الدرقاوي، أب الطريقة العلاوية الدرقاوية، فيطلب السلوك على يد الشيخ العلاوي، وبدوره الشيخ العلاوي يجيزه ويكمله، ثم يطلب منه احترام عمه الذي كان يدير الطريقة الدرقاوية في المغرب الأقصى ، والانضواء تحت لوائه حتى إذا أعيدت المشيخة له ، يستمر في الدعوة والإرشاد باسم الطريقة الدرقاوية، فهو يصرح: "رأيت من أخلاقه وأخلاق أتباعه ما ألزمني بصحبته فاستأذنته في ذكر الاسم الأعظم تشوقا مني إلى تحصيل ما عسى أن يكون سببا في فتح بصيرتي لأنه لم يكن لي شيء قبل ذلك إلا

---

[1] بن تونس، خالد، مرجع سابق ، ص 154.

مجرد النسبة... وبعدما اشتغلت بذكر الاسم حسب الكيفية التي أمرت بها، ظهر لي ما ألزمني بالتمادي فلم تمر مدة حتى كنت من العارفين بالله والحمد لله... ظهر لي أن لو خدمته مملوكا إلى الأبد ما وفيت بعشر العشر من حقه... وإنما أوصاني أن أكون عبدا لله وأن ألزم الأدب مع أهل الله وبالأخص مع... جلالة عمنا"[1].

وبالمناسبة نفسها وهي أثر التعاليم العلاوية وتربية شيخها على الطرق الأخرى وإحيائها، نذكر تباعا، الطريقة الكرزازية ممثلة في شيخها أبو فلجة بن محمد بن عبد الرحمن شيخ طريقة الكرزازية، هذا الأخير لما علم بقطبية الشيخ العلاوي، وقوة إرشاده كتب رسالة يعلن نية التتلمذ عليه عسى يحظى بما حظي به أتباع الشيخ العلاوي: "ذروة العناية ومحجة الدراية وشمس الولاية وقطب الهداية الأنور الأشهر الغوث الأكبر سيدي أحمد بن عليوة ... لا زالت أنواركم متزايدة وشموسكم طالعة، وبعد فليعلم سيدي أيده الله أني كنت عازما على القدوم لسيادتكم لنغترف من بحركم الطامي فمنعني مرض"[2].

كذلك رسالة من حفيد العارف الشهير عبد العزيز الدباغ، الحاج بلقاسم بن مسعود الدباغ المدني مسكنا والفاسي أصلا، يطلب فيها تجديد العهد مع الشيخ العلاوي، "فموجبه (أي موجب المكتوب) تجديد العهد بكم والسؤال عن أحوالكم الزكية... من خديمكم ومقبل أياديكم أبي القاسم بن مسعود الدباغ"[3].

ورسالة أخرى من الحاج حمو بن أحمد القادري من مليليا من أعمال المغرب الأقصى، يقول: "والدنا الروحي العارف بالله الشيخ سيدي أحمد ابن عليوة السلام عليكم

---

[1] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق، ص 151 – 152.

[2] المرجع نفسه، ص 181.

[3] المرجع نفسه، ص 189.

نعم إن الطريقة بحول الله في انتشار واشتهار وذلك من سماء العناية الربانية بواسطتكم أمطرت في بلادنا هذه مطر الحياة"[1].

كان الشيخ العلاوي يشهر علَم الإرشاد وخدمة الإسلام والإيمان والإحسان أي النسبة، فهو قد روي عنه أنه التقى بأحد مقدمي طريقة أخرى يعلمه بأنه قد سلب منه مريدا وهو تحت إشراف وإرشاد هذا المقدم، فأجابه الشيخ العلاوي، إن كنت قد دللته على الطريق وأرشدته إلى الله فما سلبتني إياه بل أرجعته إلي، لأن هذا هدفي مع كل مريد، وإن كنت أبعدته عن الطريق فقد أخذته مني فعلا، لكن رغم هذه الروح العرفانية التي كان يتمتع بها الشيخ العلاوي تجاه الطرق الصوفية ودفاعه الملفت عنها حتى وهي على ضلالها لأن الشيخ العلاوي يفرق بين الطريق كما أُسِّس وأعمال المنتسبين والشيوخ والمقدمين، لأن الحفاظ على الزاوية والطريقة مقدمة لإصلاحها لا تحطيمها والحرب عليها، وهذا منهج العرفاء، يقول "عبد الكريم جوصو"[*]: "ما زالت معظم الزوايا إلى يومنا هذا (1924) يقودها أشخاص مترفون لا يفكرون إلا في الحصول على الراحة المادية، ويبحثون عن المزايا السلطوية مقدمين مقابل ذلك بعض المعلومات والخدمات. ويتبادل هؤلاء التعساء مصالح مشتركة مع علماء المساجد الذين يخضعون لتأثير الوهابية والذين يدعون، حرصا منهم على مصالحهم، بأن التصوف لا أساس له وباطل وبأنه لا يعتد إلا بالمذهب السني. وبالتالي ما إن يظهر بين القوم شيخ معلم مثل الشيخ الحالي للطريقة العلاوية حتى يحرض عليه هو وتلامي ذه، وتعبأ كافة الوسائل ل لحط منه ومحاربته لأنه يفسد عليهم مخططاتهم "[2].

[1] المرجع نفسه، ص 190 -191.

[*] هو غوستاف هنري جوصو، فنان تشكيلي ورسام كاريكاتوري، أسلم على يد الشيخ العلاوي وأخذ العهد عنه وأصبح بعد ذلك أحد

المقدمين في أوروبا.

[2] بن تونس، خالد، مرجع سابق، ص 155.

كما كان لشخصه الجاذبية والسيطرة على مجامع جلسائه، كذلك كان لكتابات الشيخ العلاوي مثل الأثر فهو الشخص الذي يقدس الفكر والحوار، ويراه منبرا للحديث عن الإنسان المعاصر وحيرته، ويحشر في كتاباته حاجات هذا الإنسان جوعه وعطشه المنبري وراء عنفه وقلقه، فرغم الغياب التام لآثار الفلسفة الحديثة في مؤلفات الشيخ العلاوي، إلا أنها لم تعدم الحضور المكثف لأسئلة هذا ا لإنسان موضوع الفلسفة المعاصرة، إذ يتحدث الكاتب أوغستان بيرك عن هذا الأمر: "قلما تحمل مؤلفات الشيخ بن عليوة المكتوبة آثار قراءاته في الفلسفة الحديثة، إما لأنه يعتبرها غير مفيدة أو خطيرة أو لأنه لا يرى فيها سوى وسيلة للمجادلات الفارغة، ولقد كان يتوجه بأفكاره على الخصوص إلى أصدقائه الأوروبيين خلال لقاءات حميمية، يتحمس خلالها للنقاشات الفكرية الكبيرة حيث يعالج الإشكاليات باستدلال حكيم ومتقد يجدها ويحييها بخجل، كان الشيخ فيلسوفا أنيقا حاضر البديهة ذو فكر متألق ودقيق يلج به أشد الأنظمة الفكرية وعورة، وكان من شدة عشقه لصداقة الأفكار أنه يلاطفها ويوافق بينها ويذيبها بعشق كبير"[1].

كانت نصوص الشيخ العلاوي غذاء لروح السالكين، وينبوع نور للباحثين عن الحقيقة فيلتقي مع الإنسان أينما كان لمجرد أن يقرأ نصا للشيخ العلاوي حول هذا الإنسان، فمثلا يلتقي الأمريكي "توماس ميرتون"، يجد نفسه في نفس المأدبة الفكرية للشيخ العلاوي من خلال مطالعته لنصوصه التقى به وهو لم يره بل فقط نتيجة مطالعة دراسة عن الشيخ العلاوي التي قام بها الدكتور مارتن لينغز، وضمن غالبيتها بنصوص الشيخ العلاوي، ويذكرنا "توماس ميرتون" بأويس القرني، الذي عرف رسول الله (ص) وهو لم يلتق به، يقول توماس ميرتون: "إني أشاطر الشيخ العلاوي نفس اللغة وأجدني أقرب إليه من أغلبية أهل زماني. عندما أستمع إليه يبدو لي صوته مألوفا... وأنوي أن

[1] بن تونس، خالد، مرجع سابق ، ص 158.

أعيد قراءة هذا الكتاب بتأمل لأنه بالتأكيد أعمق تعبير عن الروح الصوفية في هذا العصر."[1].

وهذا سالك آخر في طريقة أخرى يكون واسطته في الفتح الروحي كتاب للشيخ العلاوي وهو المنح القدوسية، الذي ذكرنا فيما سبق كان مجلبة للذم في ذهن وعين الأستاذ توفيق المدني، هذا السالك هو ادريس بن مختار البودشيشي القادري اليزناسني، يقول في مراسلته للشيخ العلاوي: "لما بلغنا كتابك "المنح القدوسية" فقد انشرح صدرنا وزال عنا ما كان من الأوهام فللّه المن حيث بقينا في الحياة حتى لحقنا بوجود من يعرفنا بحقيقة أنفسنا وإنا كلما طالعنا كتابك فنزداد فهما غير المعرفة الأولى فاتسعت بذلك عندي دائرة الفهم وانحل من الأوهام ما كان عقدة على قلبي تحول بيني وبين حقيقة نفسي وأنا والله يا سيدي ما ذقنا هذا الأمر إلا بعدما باشرنا كلامك ولعل هذا أوان الذوق فجعله الله على يدك وعليه سيدي أنني أبايعك مبايعة أهل الشجرة والعقبة"[2].

وتصل كتابة الشيخ العلاوي إلى الصوفي الشهير، وهو إسماعيل يوسف النبهاني، الذي كان يائسا من قيام العرفان في الغرب الإسلامي، إلى درجة أنه امتنع عن نية القيام بالسفر غربا نتيجة هذا الظن وما كان يصله من أخبار تفيد أن الحياة الروحية في الغرب الإسلامي أَفَلَت ولا رجاء للصلاح زيادة على إحكام الاستعمار على شعوب المنطقة وممارسته للتجهيل ومحاربة التصوف إما بالإغراء أو التهديد للطرق الصوفية وشيوخ الزوايا، حيث يحكي "العباس الجزيري التلمساني" أن "سيدي "يوسف بن اسماعيل النبهاني" كان أول ما سألني عنه عند ملاقاتي إياه أن قال لي من هم رجال المسلمين من أهل وطنكم فذكرت له من جملتهم حضرة الشيخ (يقصد الشيخ العلاوي) بعدما ناولته البعض من مؤلفاته فتعجب كثيرا وقال يا سبحان الله مثل هذا الرجل يوجد

---

[1] بن تونس، خالد، مرجع سابق ، ص 156.

[2] محمد بن محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق ، ص 185.

بقطركم فقلت له نعم وله أتباع كثيرون وزوايا عظام فقال لي أنني كنت أنظر المغرب بعين الإهمال والآن قد اشتقت إلى زيارته بسبب وجود هذا الرجل العظيم"[1].

ما يمكن إيجازه، هنا هو أن شخصية العلاوي شخصية شاغلة رغم الاختلاف الحاد عليها من محب عاشق أو ذاهل حائر في جاذبيته، إلى مخالف مقيت، ليس لأذى مباشر أو دسيسة منه ضد هذا المخالف له، وإنما لقوة حضوره في ساحة العمل الديني والسياسي، والاجتماعي، فهي ليست كراهية شخصية، أو خلاف شخصي، وإنما بسبب العمل الحركي في ميدان الإنسان، لأن العارف يريد كل الإنسان ومهما كان، ولا يريده لنفسه وإنما يريده لذات الإنسان، فلذلك لا يقلق منه القلق الذي يؤدي إلى طرده من الاهتمام به، وإنما يقلق منه القلق الذي يدفعه للإقتراب منه وهو حقيقة قريب منه جدا، وهذا ما نلمسه من الدهشة التي تنتاب كل من يحاوره، أو يلتقي به، فالعارف وهو الشيخ العلاوي ينافس كل مستثمر في الإنسان، سواء من يريد له الخير أو من يريد له الشر، بسبب هذه الخاصية يجتمع فيه الغالي والقالي، نستطيع أن نعتبر شخصية العلاوي شخصية رمزية قابلة للتأويل، لكن الكل يريد التحكم فيها، مثل النص المقدس الذي لا ينجو منه المحب والمنكر.

---

[1] المرجع نفسه، ص 100 – 101.

المبحث الثاني: ثقافته.

1 ــ مصادر ثقافة الشيخ العلاوي:

الحديث عن ثقافة الشيخ العلاوي كصوفي يجر إلى التقديم بملحوظة أساسية وهي ما الأساس في التحصيل عند الصوفي وما موقفه من العلم الكسبي؟

الإجابة عن هذا التساؤل تجر إلى مراجعة التراث الصوفي وما الذي عول عليه في منظومته المعرفية. فالصوفي أولا وقبل كل شيء لا يدين لما يصل إليه من معارف إلى التحصيل والكسب عن طريق التعليم التلقيني من خلال الأوراق والشفاه، بل العمدة عنده تعود إلى ما يتلقاه من إلهام وما يطالعه من كشوف ومشاهدات، ويصل الأمر إلى درجة الامتناع التام عن المطالعة إذا كانت تعوق المريد عن التحقق والتمكن من المقامات ذوقا وشهودا، المهم عند الصوفي هو كيف يزيد قربا من الله يتمتع من أنوار القرب إلى الفناء عن القرب ذاته، لأن القرب إثنينية والإثنينية حجاب وبُعد:

فمتى يكون الفصل والوصل حاصل   إلا مجرد تخييـــل تأبــــاه سجيـتي

يا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى   فهل طلبت غيري أم نفسي مطلوبتي

فإن كنت ذاك أنا بل حبي أردتــــه   فمطلوبي من نفـــسي وإلي غاـيتي

....

فهذا عشق المعشوق في العشق حيرة   وكان حب الحبيب يـــرى من زلة

فكيف يكون الحب إن كان واحــــدا   ومتى يكون القرب في الفرد المثبت

فالقرب مع الإثنين والحق واحـــــد   فدع عنك ما ترى سرابـــا بقيـــعة

فإن جئته نجد الله مـــن دونـــــــه ولا سراب يبقى مــــع الأحديـــــة"[1]

لأن رفع البين بينه وبين الحق ضامن لانكشاف الحقائق، ما دامت هذه الحقائق لازمة الوجود والظهور عنه وبه، لذلك غدا التعلق به تعالى سببا لانكشاف الحقائق له، فكما يقول العرفاء أن الله تعالى إذا اتخذ وليا جاهلا علمه ما لم يعلم، كما كان الشأن مع الأنبياء الذين تلقوا العلم بمحض وهب، وكان لهم ذلك بسبب التعلق التام بالحق تعالى، طبعا العلم الذي يجده الولي والعارف، لا يكون من مصدر خارج عن ذاته، فهي الطريق الأيقن للمعرفة. لذلك لا يهتم العارف بح شو الحافظة والمفكرة بالمعلومات، يقول العلاوي: " وقد كنت سألت بعضا من إخواننا جزاهم الله خيرا قبل تمكني في مقام المعرفة على مذاكرة سمعتها أردت أن نأخذها منه فقال لي: اذكر الله تعرف ذلك فإن طريقتنا ليست بالقول... ومن النصيحة أن لا يجيب المنتهي المبتدئ حالة سيره عن مثل ما حجب عنه، لئلا يأخذ ذلك علما ويستغني عن الذوق، وينقطع عن الزيادة كما هو مشاهد في زماننا، حتى صارت طريق القوم تؤخذ من الأوراق... وكل ذلك وقع لهم بسبب تعلم المذاكرة في الطريق بدون أن يطلبوا ما وراء ذلك من التحقيق... ومثل من أراد أخذ علم القوم من الأوراق كمن أتى إلى الإنسان وقال له: أريد حج بيت الله الحرام، فقال له: سيقرأ عليك فلان المناسك ويجزيك عن زيارتك للبيت... فإياك أيها المريد أن تتكلف الكلام بالمقام قبل أن تصل إليه فتنقطع عنه بسبب معرفتك لألفاظه"[2].

فيما يخص مصادر ثقافة الشيخ العلاوي نذكر ثلاثة مصادر: تلقي الدروس مع حفظ القليل من القرآن الكريم، والمطالعة المكثفة للكتب الدينية، وظهر ذلك بشكل بارز من خلال الثروة العلمية التي تركها في مؤلفاته التي تنوعت تخصصاتها، من فلسفة وفلك وفقه وعرفان ومقالات صحفية وأجوبته المتنوعة عن مختلف الأسئلة من فنون مختلفة، وثالث المصادر المصدر الإشراقي الذي نال منه الشيخ العلاوي النصيب الوافر

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، ص 30.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية،ج 1، ص 99-100.

أفرده من بين صوفية عصره، يشهد له ذلك صوفية زمانه، يعود فيه الفضل الأوحد ــ طبعا إذا استثنينا الجهود الذاتية التي بذلها في هذا الخط ــ إلى الأستاذ الكبير والخامل محمد البوزيدي رضي الله عنه، يقول الشيخ العلاوي في هذا الصدد: " فكان أستاذنا سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه ليس بينه وبين المريد إلا أن يرضى عليه. فقد لاقيناه وليس فينا من قابلية الطريق إلا مجرد المحبة. فما مرت علينا أيام إلا وصرنا في مقام يعجز عن وصفه بدون استعداد لذلك. وقلت له مرة جزاك الله خيرا يا سيدي فإنك أكرمتنا بما لسنا له أهلا. فقال لي: أنتم جزاكم الله خيرا حيث أتيتمونا. فوالله لو تلاقينا بمن لا يحسن الشهادة لعلمناه بما علمناكم بدون شعور"[1].

يذكر الشيخ العلاوي في تعلمه أنه لم يدخل الكُتّاب كبقية الأطفال في عصره، إذ تولى أبوه تعليمه مبادئ القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم مع بعض الدروس الأولية التي لم يطلعنا الشيخ العلاوي المتون التي كان، لكن وجدنا في كتاب الشهائد والفتاوى تصريحا يتضمن الفنون والمتون التي كان يحضر تدريسها، هذه الدروس انقطعت مبكرا بحيث توقف الشيخ العلاوي وانتهى حفظه للقرآن إلى سورة الرحمن ابتداء من سورة الناس، أي سبعة أحزاب من مجموع القرآن الكريم، وكان سبب انقطاع هذه الدروس كما ذكرنا سابقا دخول الشيخ العلاوي معركة السعي في أسباب الرزق لسد مؤونة عائلته الفقيرة، سعيه هذا دفعه إلى تغيير أوقات الدرس فواصل الدروس الدينية، في الليل من فقه وأصول الدين والغالب كانت دروسه حول متن ابن عاشر الذي تحوي أراجيزه التوحيد على المذهب الأشعري والفقه على مذهب الإمام مالك ومبادئ التصوف السني الذي يسلط فيه الضوء على السلوك إلى الله وكيفيته من دون الدخول في علوم القوم :

وبعد فالعون من الله المجيد   في نظم أبيات للأمي تفيد
في عقد الأشعري وفقه مالك   وفي طريقة الجنيد السالك

[1] المصدر السابق، ص 117.

وبالموازاة مع هذه الدروس كان يحضر مجالس الذكر والمذاكرة مع أهل النسبة التي انتمى إليها وهي الطريقة العيسوية التي ترجع أصولها إلى سيدي محمد بن عيسى وكان انضمامه إلى هذه الطريقة بسبب ما أعجب به من أخلاق أحد المقدمين في هذه الطريقة في منطقته وكذلك لولعه كبقية الفتيان بفنون هذه الطريقة والخوارق التي تجري على المنتسبين إليها من اللعب بالحيات السامة وإدخال السكاكين في الجسد في حالة الرقص والوجد، لكن الشيخ العلاوي كان قصده الأساسي من هذا الانتماء التقرب إلى الله تعالى لذلك فهو تركها لمجرد أن اطلع على إحدى الروايات التي تح ظر إتيان هذه الخوارق، "أول ميل كان وقع لي لأهل النسبة على الإجمال (المقصود هنا الطريق الصوفي على العموم) تعلقي بأحد الرجال من السادات العيسوية، كنت أراه متعففا يظهر عليه أثر الصلاح، وبعد ذلك اشتغلت بما تقتضيه تلك النسبة اشتغالا كليا، وأعانني على ذلك حالة الصبا، وما عليه الطبع الفطري من جهة ميله للخوارق، وقد مهرت في ذلك وكانت لي حظوة بين رجال تلك النسبة، وكانت عقيدتي فيما أتعاطاه إلا التقرب إلى الله عز وجل جهلا مني، ولما أراد الله أن يلهمني، كنا ذات يوم ببعض اجتماعاتنا فرفعت نظري إلى ورقة كانت في حائط ذلك المنزل، فوقع بصري اتفاقا على كلام ينسبه صاحبه حديثا، فاستفدت منه ما ألزمني بترك ما كنت أتعاطاه من الخوارق، وألزمت نفسي على أن أقتصر في تلك النسبة على ما كان من قبل الأوراد والأدعية والأحزاب"[1]

أفاد الشيخ العلاوي من النسبة الصوفية صفاء الذهن وتفتق الفهم مما سهل عليه الاستقلال في طلب العلم الديني وذلك من خلال المطالعة والاستعانة في بعض الأحيان بالمدارسة مع أحد الشيوخ كان يستقدمه إلى بيته ليقضي معه الليل كله في بعض الأحيان في المدارسة، كان لجوء الشيخ العلاوي إلى صيغة المدارسة هذه بسبب ما استجد في حياته العائلية من الفقر والعوز، ودام على هذه الحال حتى بعد انتسابه

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص21.

للطريق الصوفي وزواجه، فانخرط في النهار مرتزقا وفي الليل طالبا للعلم وعمدته في ذلك كثرة المطالعة إلى حد الإدمان ، "غير أني كنت نديم المطالعة، وقد نستغرق الليل بتمامه، وكان يعينني على ذلك بعض المشايخ كنت نصحبه لمنزلي، ودمنا على ذلك لمدة شهور حتى تضرر بذلك بعض الزوجات، وطلقن علينا بدعوى عدم قيامنا بحقوقهن، وقد كان شيء من ذلك"[1].

لازم الشيخ العلاوي الدروس لمدة سنتين

وكان أستاذه في ذلك محمد ابن الحاج علال الذي شغل فيما بعد مفتيا لحاضرة تلمسان حوالي سنة 1923، يقول هذا الأستاذ: "كان يحضر في بعض دروسنا خصوصا علم التوحيد والمرشد المعين في الفقه وغيرهما"[2]. وبعد ذلك واصل الدراسة بمفرده من خلال المطالعة وساعده في ذلك زيادة الفهم وتفتق الذهن بفعل الحضور القلبي الذي اكتسبه من التصوف من خلال الذكر والفكر والمذاكرة، "وكيفما كانت الملازمة للدروس فإنها لم تبلغ حد السنتين، ولكني مارست فيها بعض فنون، زيادة على ما اكتسبته من ملكة الفهم، ولكن ما تفتق ذهننا وتوسعت معلوماتنا إلا بعد اشتغالنا بعلم القوم، وصحبتنا لرجال الفن"[3]، وفي نص آخر يتحدث الشيخ العلاوي عن أهمية التصوف في تحصيله العلم الظاهر وكان شيخه البوزيدي منعه من الدروس في البداية مما جعل العلاوي يضيق صدره من هذا التكليف لولا أنه أوجد لنفسه بعض المخارج التي تفضي لطاعة شيخه فيما كلفه به، وكان قصد شيخه أن يلتزم الذكر إلى أن تحصل له ثمرته، ويتحقق له الحضور ، وفعلا بعد تحقق ذلك أذن له بمواصلة الدروس يقول العلاوي: "بعدما استنتجت ثمرة الذكر التي هي المعرفة بالله على طريق المشاهدة، ظهر تقصيري فيما كنت عليه من جهة معلوماتي في فن التوحيد... وبعدما أمرني بحضور الدروس وجدت

---

[1] المرجع السابق، ص 21.

[2] محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، مرجع سابق، ص 20.

[3] بن تونس، عدة، مرجع سابق، ص 21.

نفسي على غير ما كنت عليه من الفهم، وصرت أتلقف تلك المسألة قبل أن يتم الشيخ تصويرها، ثم أستنتج فهما زائدا على ما يعطيه ظاهر القول، حتى كنت إذا قرأ القارئ شيئا من كتاب تسبق مشاعري إلى حل معانيه بأغرب كيفية في زمن التلاوة "[1] والأهم في ثقافة الشيخ العلاوي هو المصدر الإلهي لعلومه المتمثل في العلم اللَدني الذي دام يسدده ويرشده إلى الحق ويهدي به المريدين والضالين عن التوحيد والمضيعين سبيل الرشد.

نخلص إلى القول أن علم الشيخ العلاوي أصله وهب، وزاده تفتقا شغفه بالمطالعة والتأمل العميق، إذ الكثير ممن تعرف به لاحظ فيه هذه الصفة، أي الاستغراق في التأمل حتى في جلواته، حيث كانت مجالسه يغلب عليها الهدوء والتركيز مع الدقة في الحديث، وهذا يعكس طابع التأمل في شخصية العلاوي، "كان الشيخ فيلسوفا أنيقا حاضر البديهة ذو فكر متألق ودقيق يلج به أشد الأنظمة الفكرية وعورة، وكان من شدة عشقه لصداقة الأفكار أنه يلاطفها ويوافق بينها ويذيبها بعشق كبير"[2].

2 ــ قراءة في مؤلفات الشيخ العلاوي:

رغم أن مدة حضور الدروس لم تتجاوز

السنتين، وعلى عدم انتظامها إلا أن الشيخ العلاوي استطاع أن يمتلك ناصية العلم، وذلك لعامل آخر تدخل في قلب عملية التحصيل، فكان العلم يتكوثر عند التلقي، هذا العامل هو اشتعاله بعلم القوم، كما ذكر في السيرة، فاتسعت دائرة الفهم عنده من خلال تحققه بمعرفة الله التي كانت ثمرة الذكر. بدأ الشيخ العلاوي التأليف في مدة حياة أستاذه البوزيدي، فكتب تحت سطوة الوارد الإلهي كتاب مفتاح الشهود في مظاهر الوجود،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 2، 1998،
ص 8 – 9.

[2] بن تونس، خالد، مرجع سابق، ص158.

وكتاب المنح القدوسية، وتفسيره للقرآن الكريم الذي لم يتم، وننبه أن بداية التأليف عند الشيخ العلاوي، كانت سنة 1904، وانتهت المرحلة الأولى من التأليف في ظل حياة شيخه البوزيدي، حيث ألف أربعة كتب وهي المنح القدوسية، ومفتاح الشهود، وشرح منظومة أستاذه، وبرهان الخصوصية، وجزء كبير من المواد الغيثية، واستأنف التأليف بعد استقراره بعد الحرب العالمية الأولى [1]. أما فيما يخص منهج الكتابة عند الشيخ العلاوي، فيظهر أنه لم يكن يكتب إلا تحت تأثير الواردات، ولم يكن ممن ينهج منهج التأليف الذي يتحكم فيه الفكر، اللهم إلا مقالاته الصحفية، ورسائله، وكتبه في الفقه، والتعاليم.

نحن نميز في كتابات الشيخ العلاوي، بين كتب

في العرفان، وفي التعاليم أي مختصرات في العقيدة، وكتب في الفقه، الفلسفة، والطبيعيات، لكن بمنهج العرفان لا منهج أهل النظر، إذ أن الشيخ العلاوي، في جوهره التأليفي والحركي هو عارف بالله، لا بفيلسوف ولا بعالم مثل علماء الظاهر، رغم ما نلاحظه في كتاباته من تحقيق يلتقي مع هؤلاء العلماء، إلا أن الشيخ العلاوي، يضفي على كتاباته طابع العرفان، بحيث يتحكم في تأليفه الجنبة الإلهامية الشهودية، حتى فيما يمكن أن نسميه بالعلوم الرسمية، كما نميز في الشيخ العلاوي المؤلف طابع الشمول في الكتابة، رأينا أن نسلط الضوء على مؤلفات الشيخ العلاوي، كي نعطي صورة مجملة لأفكاره، تسمح بأخذ صورة شبه مكتملة عن شخصيته الفكرية والعرفانية.

1 ــ القول المقبول فيما

تتوصل إليه العقول : وهو رسالة في أصول الدين بما يجب معرفته على المسلم في عقيدته، الرسالة جاءت إجابة عن سؤال أحد المريدين" قد سألني بعض المحبين أن نذكر له نبذة من عقائد الدين، بكيفية يسهل تناولها للمبتدئين، بدون احتياج لفهم

---

[1] أنظر، يحيى برقة، الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي، ضمن: التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، نشر جمعيية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط 1، 2002، ص 268.

اصطلاح المناطقة في ترتيب المقدمات، ونتائج البراهين" [1]، وقسم البحث إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول عنونه ب.(فيما يجب على المكلف الشعور به) تحت هذا الباب تناول الشيخ العلاوي وجوب معرفة الله وإثبات وجوده وإثبات صفاته بالدليل ووجوب العناية بمرتبة النبوة وما تستحقه من كمالات ثم تناول صفات الذات السبع المعتبرة عند المتكلمين خاصة الأشاعرة وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، عرف بكل صفة وقدم أدلة مبسطة على وحدانيته تعالى وتنزيهه عن الشبيه، وأدلة عن وجود كل صفة من هذه الصفات السبعة. أما القسم الثاني فكان بعنوان(فيما يجب التسليم فيه) في هذا الباب تناول أفعال الله تعالى في الوجود بما يتعلق بالقضاء والقدر مما يجب على العبد التسليم به لغرض عدم تضييع سعادته، ويعتبر الشيخ العلاوي أن لا سبيل للعقل في معرفة الحكمة من أفعال الله تعالى وه ذا الموقف من مسلمات العقيدة الأشعرية التي ترى استحالة تعليل أفعال الله تعالى بالعقل، فهو تعالى لا يسأل عما يفعل بمعنى لا يمكن للمخلوق معرفة الحكمة إلا بالتعريف الإلهي، يقول الشيخ العلاوي: " وبالجملة، إن العقل لا يتوصل لما وراء ذلك، إلا من طريق يتعذر الإفصاح عنه، وليس لنا إلا التسليم في جميع أفعاله، والوقوف مع أحكامه، ولنحترز من أن نرى فعلا لغيره... وليس للمخلوق في الوجود أدنى تأثير، إلا مجرد النسبة المعبر عنها بالكسب، ولا ننكر شيئا من الأفعال إلا ما أنكره الشرع، امتثالا لأمره، لا لكونه فعلا لغيره" [2]. وفي القسم الثالث المعنون بـ(فيما يجب الإيمان به)، تناول الشيخ العلاوي ما يجب على المسلم الإيمان به، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر وأن يجد المسلم لكل مفردة دليلا وحجة واضحة، وليس المقصود بذلك وجوب تعلم المنطق والكلام وإنما يكفي في ذلك الأدلة البسيطة التي يطمئن إليها العقل والوجدان، في هذا الباب نبه الشيخ إلى ضرورة حاكمية الإيمان على الفكر، لأن المقام ليس للفكر

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص 9.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1991، ص 20.

فيه سبيل. وختم الشيخ العلاوي رسالته المصغرة هذه بالدفع بالمسلم إلى طريق فوق طريق الاعتقاد والإيمان وهو بداية طريق الإحسان عندما أشار إلى الذكر وهو تكرار كلمة الإخلاص على اللسان بُكرة وعشيَّة حتى تتخلل هذه العقيدة ظاهر الإنسان وباطنه.

2 ـ الرسالة العلاوية في البعض من من المسائل الشرعية : وهي رسالة مؤلفة من 997 بيتا، هي عبارة عن أرجوزة (منظومة على بحر الرجز) نظمها الشيخ العلاوي للمريدين ليسهل لهم معرفة أصول العقائد وأحكام العبادات وختمها بالتصوف وما على المريد من تكاليف في الطريق الصوفي وما يرد عليه من أحوال. اتبع الشيخ العلاوي في هذه المنظومة أسلوب عبد الواحد ابن عاشر الأندلسي في متنه المسمى بالمرشد المعين، حيث سلك الأسلوب السهل لتقريب المعارف الدينية للمريدين يقول:

"وقد سألتم جمعها يا فقراء وسهلة التعبيـر عندكم تـرى

فجاءت بحمد الله شاملة لأكثر الفوائد جامعة

سميتها الرسالة العلوية في البعض من المسائل الشرعية[1]

قسم الناظم رسالته إلى أربعة وتسعين فصلا، باب العقائد كان على المذهب الأشعري وباب العبادات على المذهب المالكي، من دون أن يجنح إلى الخلافات الفقهية والتفاصيل في ذلك لأن هدفه كان إغناء المريد في المعارف الدينية الضرورية فقط، ثم ختمها بالتصوف تحت عنوان منهاج التصوف، بـ 132 بيتا، وهو عدد أكبر بكثير من عدد أبيات متن ابن عاشر في باب التصوف، الذي وصل إلى 27 بيتا. قد كتب الشيخ "محمد بن صالح التمسماني" شرحا لهذه الرسالة في جزأين، الجزء الأول طبعته المطبعة العلاوية بمستغانم أما الجزء الثاني فكما يقول الأستاذ يحيى برقة: "على ما يبدو فإن الشيخ (التمسماني) قد أنجز الجزء الثاني وأعده للطبع ولكن الظروف الاقتصادية

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1990، ص10.

والسياسية قبيل الحرب العالمية الثانية، بالإضافة إلى صعوبة الحصول على الورق هي التي حالت دون طبع الكتاب وبالفعل فإن فرنسا قد حلّت جميع الأحزاب السياسية، وعطلت الصحف العربية الحرة... وفرضت رقابة مشددة على المطابع العربية، وحضرت تزويدها بالورق، وهكذا ضاعت المخطوطة بجزأيها" [1] كانت الطبعة الثانية للجزء الأول بناء على النسخة التي طبعت بعد التأليف مباشرة في عهد الشيخ الثاني للطرقة العلاوية "عدة بن تونس".

3 ــ مبادئ التأييد في بعض ما يحتاجه المريد في علم الفقه والتوحيد: وهو كتاب تعليمي سلك فيه الشيخ العلاوي منهج السؤال والجواب لتبسيط المعارف الدينية لدى المريد "وبهذه المناسبة جعلت أتخيل في تلخيص مقدمة من دواوين الأقدمين، أذكر فيها نبذة من مهمات الدين على مذهب الإمام مالك من جهة الأحكام، وشيئا من عقائد الأشعريين، بكيفية يسهل تناولها للمبتدئين، وبالأخص من صحبنا من المريدين... فشخصت من نفسي سائلا ومسؤولا، وأخذت نجيب بقدر ما سمح لي الفهم فيما تضمنته النقول ... وإني سميتها بـ"**مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المريد** "[2]، طبعت هذه الرسالة في المطبعة العلاوية بمستغانم بعنوان المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، تناول الكاتب في هذه الرسالة فصول متعلقة بالتوحيد والإيمان وموجباته ثم فروع الدين كالصلاة وأحكامها والطهارة وأحكامها وتوقف به البحث إلى فصل في ستر العورة، وختمها بدعائه " اللهم أنت ولينا، فاستر عورتنا، فإننا في كفالتك" [3] العورة التي يطلب الشيخ العلاوي سترها من الله تتخذ معنى على حسب إدراك الصوفي فهي في حق المصلي العابد ما يمتنع عليه إظهاره من جسده، وعند الخواص عيوب النفس المانعة من كل قرب، وعند الخلاصة النفس ذاتها لا فقط عيوبها إذ أنها هي أصل العيوب.

---

[1] محمد بن صالح التمسماني، الحلل المرضية على الرسالة العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، (د. ت.)، ص 10.

[2] أحمد العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1997، ص 7 – 8.

[3] المصدر نفسه، ص 306.

فصل الكاتب المواضيع التي أراد طرحها في أسئلة ولكل سؤال جوابا وصل عدد الأسئلة إلى 741 سؤالا وكذا عدد الأجوبة.

4 ــ مفتاح الشهود في مظاهر الوجود: هو في علم الهيئة كما استفاده الشيخ العلاوي من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال المفسرين، يقول: " أما بعد، فإني وضعت هذا السر اللطيف، والأمر المنيف، في هذا الكتاب الشريف، ورتبته على مباحث، أذكر فيها من عجائب الموجودات، ما يبهر العقول في الدلالة على عظمة الذات... ذكرنا في الكتاب ما تستبعده العقول، ولولا أن ذيلناه بالنقول، والداعي لذلك أمر غيبي كان يهجم على قلبي فيمنعني أن نجول فيما سوى العلويات، وتارة يأخذ بمجامع قلبي إلى مقتضى الذات المقدسة، وكانت الواردات والمعارف تترادف علي من كل مقام بما لا تسعه الأفهام... إلى أن تغلبت علي وفي الفؤاد تحكمت، فعلمت من نفسي التقصير، واعتقدت أني في هذا المقام أسير، فألقيت لها الانقياد، وسلمت لله فيما أراد، بعد ما التجأت إلى ولينا الكبير، أستاذنا الشهير... فأشار علي بهذا الكتاب، وأن لا نأتي فيه بأعجب العجاب" [1]، كان إتمام هذا الكتاب يوم 25 أكتوبر 1904، يقول الكاتب أن سبب التأليف يرجع إلى هجوم وارد غيبي أسكره عن عالم الشهادة بانكشاف أسرار الظواهر الكونية وما تنطوي عليه من تجليات مذه لة، فسيطر عليه هذا الوارد ، فأشار له الأستاذ البوزيدي بالكتابة حتى يرتاح من سيطرة الوارد عليه، وأوصاه بأن لا يكشف الأسرار، فلما فعل ذهب عنهما كان مستحكما عليه، فاقتضى تدوينه بكيفية لا تفضي إلى الكشف عن الأسرار الإلهية. يقع الكتاب في 24 مبحثا، المباحث الأولى تناولت بالدراسة مراتب الوجود المطلق كالحضرة الأحدية وصفات الذات الإلهية وأفعالها، ثم تناول مراتب الوجود المقيد، وكيف صدر عن الواجب ودرس أهم مكوناته كالسماوات السبع والأرضين السبع ووجه الدليل عليهما وماهيتهما، كما بحث الأجرام

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1994، ص 14 – 15.

السماوية جوهرها وحركاتها ونسبتها إلى بعضها من شمس وحركتها والدليل على ذلك من القرآن الكريم وحركة الكواكب السيارة، والقمر وحركته وعلاقة ذلك بالخسوف والكسوف، ثم تناول العرش والكرسي، وبعدها بحث في بعض الظواهر الجوية كالرياح والأمطار، وتناول الزلزلة، وشرح المقصود من اليومين الذين خلق الله تعالى فيهما الأرض وفي الأخير بحث في خلقة الإنسان الأول وتكوينه، وختم بحثه في المعاد وحقيقته.

5 ـ المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية: كان إتمام هذا الكتاب كما ذكر كاتبه بما يوافق 5 سبتمبر 1911، أي بعد وفاة أستاذه بعامين، الكتاب كما يشير عنوانه هو فهم زائد على ما يظهر في نصوص ومقررات العقيدة والشريعة الإسلامية، استفادها الشيخ العلاوي من متن ابن عاشر بعد تحققه من ثمار الذكر أي بالمعرفة بالله على طريق المشاهدة، حيث لا يرى غير الله تعالى في الظهور والبطون وعلى هذا المنوال جرى قلمه رضي الله عنه، فبث فيه غريب النكت وعجيب أفهام القوم، ففسر جميع نصوص المتن بطريق الإشارة على غير طريقة المتكلمين والفقهاء مع العلم أن متن ابن عاشر يتناول المستويات الثلاثة للدين، العقيدة وهي ما يجب الإيمان به بعد تعقله، والشريعة، أو أركان الإسلام، والإحسان وهو باب التصوف. نلاحظ أن الشيخ العلاوي استعمل الشرح الإشاري للمنظومة لكن عندما جاء إلى باب التصوف اكتفى بالشرح الظاهري دون استعمال الاستنتاج الزائد عما يوحي إليه اللفظ، في سبب تأليف هذا الكتاب يقول الشيخ العلاوي: "بعدما استنتجت ثمرة الذكر التي هي المعرفة بالله على طريق المشاهدة، ظهر تقصيري فيما كنت عليه من جهة معلوماتي في فن التوحيد، وذقت حينئذ ما كان يشي إليه الأستاذ سيدي محمد البوزيدي وبعدما أمرني بحضور الدروس وجدت نفسي على غير ما كنت عليه من الفهم، وصرت أتلقف تلك المسألة قبل أن يتم الشيخ تصويرها، ثم أستنتج فهما زائدا على ما يعطيه ظاهر القول، حتى كنت إذا قرأ القارئ شيئا من كتاب تسبق مشاعري إلى حل معانيه بأغرب

كيفية في زمن التلاوة، ولما تمكن ذلك مني وتحكم تحكم الطبيعيات أخذت في كتابة ما يمليه الضمير في كتاب، فأخرجه في صيغة غير مألوفة، وهذا هو الذي حملني على البدء في شرح المرشد المعين بطريق الإشارة "[1] وختم الشيخ العلاوي شرحه بالتنبيه لعدد أبيات المنظومة وما يوحيه هذا العدد وهو 314، إذ رأى أنه يوافق عدد الرسل أصحاب الشرائع، يقول: "إن كل بيت لو تدبرناه وأخذنا ما فيه من طريق الإشارة لاستخرجنا منه شريعة رسول من الرسل عليهم السلام وهكذا حتى يتم عدد الأبيات وعدد الرسل لما هناك من المعاني الخفية، ولا يستغرب ذلك لأن شريعتنا جامعة لسائر الشرائع. المانع لنا من إدراك مما ذكرناه عدم الفهم عن الله "[2]

6 ـــ الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد: تم طبع هذه الرسالة يوم الخميس 12 شعبان 1344 هـ، بما يوافق، 23 فبراير 1926. موضوع الرسالة هو الكشف عن مخبآت النقطة في بسم الله الرحمن الرحيم بما يوافق العلم المكنون وهو علم الصوفية ويعول في فهم كتابه على أهل الذوق ويحذر من الإنكار على الصوفية علمهم بناء على قول رسول الله (ص): " **إن من العلم كهيأة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا أظهروه أنكرته أهل الغرة بالله** (أخرجه الديلمي في الفردوس 210/1 رقم 801)"، عالج الشيخ العلاوي عدة مواضيع لها علاقة بالشهود منها وحدة الوجود أو وحدة الشهود لأنه لا يفرق بينهما من حيث الحقيقة وعالج سريان هذه الوحدة في الكثرة مستجليا ذلك من خلال النقطة وعلاقتها بالحروف كما عالج مراتب الوجود المطلق من أحدية وواحدية انطلاقا من الكشف عما تستبطنه النقطة والحرفين الأولين للبسملة وهما الألف المرسومة في بداية بسم الله الرحمن الرحيم، يقول على سبيل المثال: " كلما ذكرت النقطة فنعني بها غيب الذات المقدسة، المسماة بوحدة الشهود، وكلما ذكرت الألف فنعني به واحد الوجود، المعبر عنه بالذات المستحقة للربوبية، وكلما ذكرت الباء،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 8 – 9.

[2] المصدر السابق، ص 386 – 387.

فنعني بها التجلي الأخير، المعبر عنه بالروح الأعظم" [1]، وعالج أيضا قضية الظاهر والباطن.

7 ـ المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية: هو كتاب في جزأين، أتم تأليفه في 20 من شهر رمضان سنة 1328 هـ بما يوافق 24 سبتمبر 1910 م، شرح فيه الشيخ العلاوي حكم سيدي أبو مدين شعيب الأندلسي مولدا والبجائي تعليما والتلمساني مرقدا، كتب هذا الشرح تنفيذا لنذر نذره عندما كان في كنف تربية شيخه البوزيدي رحمه الله خاصة عندما وقف على قيمتها وما أحدثته هذه الحكم في سيره وسير القوم الذين اتخذوها منهاجا لهم في السلوك إلى الله يقول : " فالذي تعين ذكره هو الاهتمام بهذه الحكم الشريفة فأقول: إنه كان منذ ستة عشر سنة وقعت بيدنا هذه الحكم، وبيد جماعة من الإخوان دالة لسيرنا إلى الله في مقامات الإحسان، فاكتسبنا بمطالعتها ارتياحا، وزادت الصدور بمشاهدتها انشراحا، من أجل ما احتوت عليه من الحقائق، واشتملت عليه من الرقائق... فكم من عاص أوعظته موعظتها، وكم من حائر أخذت بيده عبارتها... فكم أشار إلى إظهار الحقائق وإبطال التقييد، وكم أرشد السائر إلى معنى الوصول، وحقيقة التوحيد، وكم شوق المشتاقين، ونصح الغافلين... هذا الذي أوجب اعتناءنا به، ورغبنا فيه، وإن قل المشتغلون بخدمته، ثم أقول: وإن اشتغل البعض به، فإنه لم يوف بغرضه... وعندما طالعناه لم ألبث أن قلت من غيرتي عليه :إن فسح الله في حياتي، وتولاني بفضله، وأتم نعمته كما هو من نعته... لكي أقدر أن أفصح عن بعض ما احتوى عليه، لأجعلن عليه شرحا تبركا به، وتشريفا لقدره" [2]. عمل الشيخ العلاوي في هذا الكتاب كان أن تصرف في تقسيم الحكم على حسب ما يسمح الشرح ففي الأصل حكم سيدي أبي مدين عددها كما يقول يصل إلى حوالي 170 حكمة بينما

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط5، 1998، ص 21.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 8 – 9.

في شرحه فكك بعض الحكم المطولة ليصل عدد الحكم الإجمالي في شرحه إلى 196 حكمة ثم وزع الشيخ العلاوي الحكم على 18 فصلا تسهيلا للاستفادة منها متدرجا في التعليم من النفس ومعالجتها كشرط لتذوق علوم القوم مرورا على الآداب التي يتحلى بها الصوفي بداية ونهاية ثم وصولا إلى حقائق التوحيد وختم الفصول بفصل الخمول كأدب لابد منه ومقام ساتر لأنوار الولاية التي كما يقول الشيخ العلاوي في إحدى السياقات أن للعارف نورا لو كشف لعُبد من دون الله، يعد كتاب المواد الغيثية من الكتب التعليمية وهو أهم كتاب بالإضافة إلى كتابه المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية .

8 ـ لباب العلم في تفسير سورة والنجم: هي رسالة صغيرة في التفسير الإشاري أتم كتابتها يوم 15 من ذي القعدة سنة 1333 هـ بما يوافق شهر سبتمبر 1915م. جاءت هذه الرسالة استجابة لسؤال أحد المريدين أن يجعل الشيخ العلاوي تفسيرا إشاريا لبعض من القرآن الكريم، يقول الشيخ العلاوي في مناسبة التأليف: " هذا وقد سألتني أيها المحب – أصلح الله عاقبتنا وإياك – على أن نجعل تفسيرا في القرآن الكريم على طريقة أهل الفهم الخاص والذوق السليم، فما طلبتموه غير محال، لولا أن الوقت قد حال... وتصديقا لرِؤياك، وامتثالا لما هناك، جعلت أتفكر على أي شيء من القرآن أقتصر، بعدما تبرأت من فهمي، فأخذتني سورة والنجم، فجلت في بحبوحتها، وتفرست في مصونتها، فظهر لي أن لي فيها سبحا طويلا، فقلت حسبي الله ونعم الوكيل، وبه المستعان، وإنني سميت ما جمعته بـ(لباب العلم في سورة والنجم) " [1]. هذه الرسالة هي في حقيقة محمد (ص) ومقامه من ربه كما أشارت آيات سورة النجم، وهو الإنسان الكامل نموذج العرفاء وقدوتهم حيث أبرز الشيخ العلاوي كمالات سيدنا محمد (ص) ورتبته المعرفية، بما أوتي من المعرفة الكاملة بربه تعالى وهذا الكمال انعكس في كماله

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 52- 53.

في توصيل الحقائق إلى أمته من غير أو يقعوا في الاعتقاد بالحلول والاتحاد كما توهم المسيحيون في خطابات السيد المسيح (ع).

9 دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار: هي رسالة في شرح معاني الصلاة والسلام على رسول الله (ص)، المعروف عن الصوفية بالإضافة إلى تفننهم في ذكر الله تعالى، كذلك يولون مقام النبي محمد (ص) الأهمية التي يستحقها كل حسب مبلغه من العلم بالله وبرسوله(ص) ، فيؤلفون منظومات أو نثرا في الصلاة على النبي الكريم يبثون فيها الحقائق التي انكشفت لهم من الحضرة المحمدية وكمالاتها وما تستحقه من التعظيم، مناسبة هذا الشرح بالفهم الخاص، نذكره بلسان كاتبها رضي الله عنه " أما بعد: فإني أستلفت الخطاب، كمن كان سببا في رقم هذا الكتاب، ألا وهو الصادق الصديق، أخونا في الله، سيدي محمد بن الحبيب بن مولانا الصديق... سيدي بعد التبرك بشمائلكم... قد تشرفت برسالتكم، بعدما تناولتها بكل التعظيم... فهي كافية في الدلالة على صاحبها، خصوصا ما تضمنته من الرؤيا النبوية... وأما من جهة ما طلبتموه منا من إيضاح وما تضمنته الصلاة التي أجراها الله على لسانكم، فليس لنا فيها والله أعلم أكثر مما هو لكم، غير أني أقول امتثالا لأمركم وخدمة لجانبكم، وتيمنا بالصلاة على النبي(ص)، وإني معترف بالتقصير من كل الوجوه "[1]، مضمون الصلاة هو " اللهم صل وسلم بأنواع كمالاتك، في جميع تجلياتك، وعلى سيدنا ومولانا محمد، أول الأنوار الفائضة من بحر عظمة الذات، المتحقق في عالمي البطون والظهور بمعاني الأسماء والصفات، فهو أول حامد ومتعبد بأنواع العبادات والقربات، والممد في عالمي الأرواح والأشباح لجميع الموجودات، وعلى آله وأصحابه صلاة تكشف لنا النقاب عن وجهه الكريم في المرائي واليقظات، وتعرفنا بك وبه في جميع المراتب والحضرات، والطُفْ بنا يا مولانا بجاهه في الحركات والسكنات، واللحظات والخطرات،

سبحان ربك رب العزة عما يصفون والحمد لله رب العالمين "[1]، تناول الشيخ العلاوي في شرحه معنى الصلاة من حيث الحقيقة أن المقصود بها التجلي التام للذات الإلهية على الرسول عليه الصلاة والسلام بمعنى تثبيته عليه الصلاة والسلام عند التجلي حتى لا يزيغ بفعل قوة التجلي الإلهي وهذا الأمر لا يكون على كماله إلا للرسول(ص) ولغيره بالوراثة، وذكر سبب الشطح ومتى تكون السلامة من ذلك لأن الصلاة والسلام في لغة الخصوص المقصود بهما السكر والصحو والفناء والبقاء، ثم تولى توضيح الكمالات التي للرسول (ص)، والنور المحمدي، وكيف تنزل من غيب الذات وكيف استفاد نورانيته، "فاتضح لنا من هذا، أنه تعالى نور مجرد عن المادة والإضافة والنسب، أي **ليس كمثله شيء** (الشورى/ 11)، ومثل نوره المتنزل به، المسمى بمحمد (ص) المضاف إلى ذلك النور المجرد، كمشكاة فيها مصباح من سر الله، للزوم قيوميته بكل جوهر وعرض "[2]، ووقف على المفردات التي ذكرت في الصلاة مجليا ما استبطنته من معان تخفى على من لم يؤت ما أوتي القوم من العلم بالله وبرسوله على طريق الخصوص.

10 ــ القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف: فرغ الشيخ العلاوي من كتابة هذه الرسالة في 14 من جمادى الأولى سنة 1339 هـ بما يوافق 24 يناير 1921م. جاءت هذه الرسالة المطولة ردا على رسالة طالعها الشيخ العلاوي تنكر على الصوفية منهجهم وطريقهم في التقرب لله تعالى، كتبها الفقيه عثمان بن المكي المدرس بجامع تونس، تدخل هذه الرسالة ضمن الخطط التي اعتمدتها الوهابية في تقويض ما لا ينسجم مع خطها خاصة بعد انتقالها إلى المغرب العربي، الرسالة بعنوان المرآة لإظهار الضلالات " هذا وأني كنت عثرت على رسالة نمقتموها بقلمكم تسمى: "المرآة لإظهار

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1998، ص 12 -13.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ص 24.

الضلالات" فتناولتها بيد الاعتبار لنتصفحها بفؤاد الاستبصار، متشكرا لله على بقاء الأقوياء في الدين، الذين لا تأخذهم في الله لومة اللائمين... وبمجرد ما اطلعت منها على الأقل، عرضني ما ألزمني فيها الفشل ... لما اشتملت عليه مرآتكم من العض، وتمزيق العرض... ترمي بشرر كالقصر نحو الذاكرين، وتحطم بالجهر الجم المؤمنين... وبمناسبة ما اشتملت عليه مرآتكم من الزور، وارتكبتموه فيها من الفجور، فطعنتم في أعراض أهل نسبة الله بكل لسان... حركتني الغيرة الإلهية، والحمية الإسلامية، على أن نكاتبكم احتراما للمنتسبين حيث شوهتموهم، وانتصارا للذاكرين حيث خذلتموهم"[1]. في رد الشيخ العلاوي تناول كل الاعتراضات التي أوردها صاحب " المرآة لإظهار الضلالات" كالرد على القول ببدعة التصوف وأنه لم يكن على عهد رسول الله (ص)، والإنكار على الصوفية الجهر بالذكر ودخول طريق القوم بالتلقين، ونقرأ في رد الشيخ العلاوي فرادة في فهم حديث الفرقة الناجية وكيف أبطل الرأي السائد لدى الفقهاء والمتكلمين الذي يجعل الإسلام فرقا ضالة، واحدة منها فقط ناجية بينما الشيخ العلاوي، يعتقد نجاة كل فرق الإسلام معتبرا أن الفرق الهالكة التي بعدد إثنين وسبعين هي من غير أمة محمد.

"فما أجرأك على أهل نسبة الله، والله لأن تهدم الكعبة أولى لك من أن تفوه بمثل هاته المقالة، عرفت التصوف بأنه بطالة وجهالة وضلالة. والله لقد عرف التصوف علماء دين وحكماء المسلمين بخلاف ما عرفته فقالوا إن التصوف عبارة عن تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية. التصوف الخروج منكل خلق دني والدخول في كل خلق سني... أما قولكم التصوف بطالة فمردود عليكم بما قرروه بأن الصوفي يحاسب نفسه على الأنفاس... وأما قولكم التصوف جهالة فهذا مردود عليكم أيضا، بما أبدوه من العلوم التي تعجز عنها فحول أكابر الرجال، فضلا عمن هو على شاكلتكم...

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1986، ص7 – 8.

ألم تعلم أن التصوف ذكره بعض الأكابر من فروض العين، كالإمام الغزالي والشيخ السنوسي صاحب العقائد" [1]، ويورد مواقف العلماء الذين يحتج بهم صاحب المقال، ليجعلهم الشيخ العلاوي حجة ضده، من خلال ما استدعاه من مواقف هؤلاء العلماء وعلاقاتهم مع صوفية زمانهم " ومما علم من سيرة الشافعي بالضرورة أنه كان يجالس الصوفية، ويلازمهم ويحترمهم، فقيل له في ذلك فقال استفدت من مشائخ الصوفية ما لم نستفده من غيرهم قولهم: الوقت سيف، إن لم تقطعه قطعك، وقولهم: اشغل نفسك بالخير فإن لم تشغلها بالخير شغلتك بضده، وقد كان يلازم شيبان الراعي وهو من خواص الصوفية رضي الله عنهم "[2]، ثم تناول بالدفاع عن استعمال السبحة في الأذكار ورد على إنكار الفقيه على الصوفية ذلك بداعي التشبه بالنصارى، وزيارة القبور والتبرك بالأولياء في قبورهم والتوسل بهم ولبس المرقع وضرورة اتخاذ مرشد في الطريق، كل هذا استعمل فيه الشيخ العلاوي الأدلة من النقل ومن الأثر، وما كان عليه صحابة رسول الله وصلحاء التابعين ممن يعتمد عليهم في القدوة عند المعترض.

11 ــ مفتاح علوم السر في تفسيرة سورة والعصر: لم يذكر الشيخ العلاوي زمان الفراغ من كتابتها شأن كتبه ورسائله الأخرى لكن الذي ذكره أنها طبعت في تونس في الطبعة الأولى وأعاد طبعها بعد الزيادة على النسخة الأولى وهذا تم في حياته وبإشرافه، جاءت هذه الرسالة المصغرة استجابة لطلب أحد العلماء أن يكتب له في تفسير سورة والعصر على طريق الفهم الخاص، "إنه قد سألني بعض العلماء الأعيان أمطر الله على قبره سحائب الغفران، أن أبسط له بعض الحديث في شأن ما يتعلق بسورة "والعصر" على طريق الفهم الخاص. وبناء على ما له من حسن الظن فينا، أسعفنا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 50 – 51.

[2] المصدر السابق، ص60 – 61.

رغبته ولبينا دعوته بهاته الجمل القصيرة "[1]، وفي السورة بيان لمقام الإنسان بين الفوز والخسران.

كتب الشيخ العلاوي في بيان معاني هذه السورة ـ بما يقتضيه الفهم الخاص أو لنقل التفسير بطريق الإشارة ــ في الحديث عن مقام الإنسان الحيواني المعلوم الصورة والحقيقة والإنسان الرباني المجهول الحقيقة والذي خلقه الرحمن على صورته والمقصود به الإنسان الكامل وهي درجة تكون للأنبياء بالسجية وللعرفاء بالتكلف تسهل عليهم الوراثة ذلك، يقول: " وخلاصة القول، إنه يدخل في التواصي بالحق، الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر كما تقدم، ويدخل في التواصي بالصبر حمل الأذى، وهاته الأخلاق الكريمة توجد في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالسجية، وفي غيرهم من بقية المرشدين رضي الله عنهم بضرب من التكلف، غير أن التكلفة تهون بقدر الوراثة النبوية **العلماء ورثة الأنبياء** (البخاري، باب العلم، رقم:67)."[2]

12 ــ الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف: هي مجموعة مقالات نشرتها جريدة البلاغ الجزائري التي أسسها الشيخ العلاوي كتبها بقلمه وكان يوقعا باسم الناصر معروف ردا على مقال ورد في جريدة الشهاب عدد 174، لأحد العلماء الذي كان يدرس بالحرم النبوي الشريف، وقد ناقش الشيخ العلاوي هذا المقال مبطلا آراء الكاتب ومثبتا تناقضه في آرائه وقد اعتمد كاتب المقال في آرائه على كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي، أطروحة العلاوي في البداية كانت في إثبات عدم صلاحية كتاب تلبيس إبليس في الاحتجاج لأنه مما لا يحتج به عند كبار علماء السلف، واستنتج الشيخ العلاوي أن العلماء الذين كان يحتج بهم الكاتب في الإنكار على الصوفية كانوا من الصوفية أو ممن يجلونهم كالإمام مالك وأبو حنيفة والشافعي والإمام أحمد بن حنبل وأبو حمزة البغدادي، واستشهد بآراء هؤلاء مما يفيد رجحان طريق الصوفية في التعبد على أفضل

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 108.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 108 .

الوجوه، وتكلم في الكرامات والرد على من ينكرها ثم تكلم في الشطح وأنه من الكلام المبهم الذي يستعصي على العوام فهمه ومما يعذر أصحابه لغلبة السكر عليهم وغيبتهم عن الحس، وأورد شواهد وأدلة من العلماء الذين تقبل حججهم عند المنكرين فمثلا "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فالإنصاف في شأن القوم اعتقاد أنهم على غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقون بما لا يقصدونه، وصاحب الغيب غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداره، حمل كلامه على القصد الجميل، كما وقع لأبي يزيد إلى أن قال العلامة ابن حجر في تحفته من كتاب الردة: ولا أثر لسبق اللسان وحكاية كفر أو شطح ولي في غيبة أو تأويله بما هو مصطلح عليه بينهم، وإن جهله غيرهم" [1]، على أن العلاوي لا يرفض الإنكار على مدعي التصوف أو المحسوبين عليه فهم كما يقول كثر، بل لا يقبل أن يكون التحامل على الصوفية لغرض استرذال مذهبهم من أصله والتنقيص من رجاله بلا استثناء، ويرى لو أن الناقد اقتصر على الفئة المفسدة لكان أحسن لنفسه و أسلم لفعله.

13 ـ القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد: هو مقال نشر على صفحات جريدة البلاغ الجزائري في أعدادها 69 و70 و 71، جمعها الشيخ "محمد بن الهاشمي التلمساني"، كتب الشيخ العلاوي هذا المقال ردا على أحد المنكرين على الصوفية ذكرهم الاسم المفرد (**الله**) معتبرا ذلك مما لم يرد به القرآن ولا بالأثر ولا يقبله اللسان العربي، فاستعرض الشيخ العلاوي عدة شواهد من القرآن والسنة النبوية ومن أقوال العلماء ذات الحجية مبطلا دعوى المعترض، كاشفا أن ما تفعله الصوفية في الذكر بالاسم المفرد هو من العمل المشروع ومن ذلك قوله: " فقول الحديث: يذكرون الله صريح في لفظ الجلالة المفرد العلم، لأن معنى يذكرون الله أي يتلفظون بهذا اللفظ

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1990، ص 66.

الخاص، فهو إذن في ذكر الجلالة على طريق الإفادة الإفرادية التي هي أصل للمركبات" [1]

14 ــ الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية: هو كتاب في بعض الأبحاث الفلسفية وفق التعاليم الدينية وضعه الشيخ العلاوي بعنوان **الأبحاث الابتدائية في التعاليم العلوية**، يقع الكتاب في 27 بحثا وكل بحث ينتهي بخلاصة وفائدة، ذكر فيه الشيخ العلاوي ماهية الإنسان وموقعه من الوجود وتكوينه، ثم اجتماعه وحاجته لذلك ولقوانين تسوسه، والأصل في القوانين ومصدرها، وبحث في الإلحاد ومن أين جاءت شبهته، ليقوم بعدها بإثبات وجود البارئ تعالى، وختم بحوثه في حاجة الإنسان العصري إلى التدين وإلى شريعة تنظم حياته الاجتماعية، كما وقف على أهمية الشرائع الإلهية في حفظ مصالح الإنسان وتأمين سعادته.

15 ــ مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات: جاء هذا الكتاب جوابا على أسئلة توجه بها إليه البعض من الفرنسيين ، وخاصة منهم الكاتب والصحفي والفيلسوف الفرنسي طابي (M.C.TAPIÉ)، الذي أصبح اسمه بعد إسلامه عبد الرحمن طابي، وقد كتب هذه الأسئلة وتوجه بها هو وجماعة من العرب المسيحيين الذين أسلموا، فكتبوا إليه عشرة أسئلة يطلبون جوابها، فرد الشيخ على هذه الأسئلة بكتاب عنوانه الأجوبة العشر وقدم لهذا الكتاب بهذه المقدمات (مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات) فهو يقول في مقدمتها: " أما بعد أيها الصديق، قد بلغتني رسالتكم تتضمن من الأسئلة عشرا، بواسطة محبكم، وأنه أعرب لي ما قصدتموه، واشتملت عليه طويتكم من إضمار الخير لعموم البشر، كما أخبرني أيضا أنكم تريدون ارتباط الجواب بنصوص قرآنية أو أحاديث نبوية، أو قواعد فلسفية عصرية، ليكون أدعى للقبول، وأمكن تأثيرا في النفوس والعقول...

وبالجملة فإنها أسئلة أجدر بأن يتشوف لجوابها العالم أجمع، فضلا عن الأمة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1992، ص 35.

الفرنسية"[1]. هذا الدفتر مؤلف من 25 مقدمة، تناول فيها ضرورة السياسة للمجتمع البشري، وأن تكون تحت سلطة الدين لأنه مما يراعي مصلحة الإنسان، ويستدل بعد ذلك على صحة رسالة الإسلام وأنه مما لا تنكره المسيحية الحقة، ثم تناول الإلحاد وشبهاته، مبرزا أنه بسبب الاعتماد على العقل لا نصل إلى معرفة الإلهيات لأن مواضيعها مما يتجاوز طور العقل، وهذا هو السبب الذي انتهى بكثير من الفلسفات في الوقوع في الإلحاد.

16 ـ الحكم العلاوية: عددها 52 حكمة تناول فيها جملة الحقائق والرقائق التي يحتاجها المريد في سيره إلى الحق تعالى.

17 ـ النور الضاوي في مناجاة الشيخ العلاوي: هي مجموعة من المناجيات بناؤها على القرآن الكريم من أدعية وتوسلات، بحيث بداية لكل دعاء أو مناجاة يضع الشيخ العلاوي آية أو آيتين إما بناء عليها من أجل الدعاء أو توسلا باسم من أسماء الله فيها أو شرط مذكور لقبول الدعاء فيأخذه الشيخ العلاوي بالاعتبار في ذلك.

لا تخلو المناجيات من الأذكار التي تنم عن حسن الأدب في الدعاء ما يجعل القارئ لهذه المناجيات يهتم بإظهار العبودية لله تعالى ملتفتا عن المطالب الدنياوية بناء على تعظيم ما عظم الله وتحقير ما حقره تعالى، وختم الشيخ العلاوي هذه المناجيات بالصلوات على الرسول الكريم مبديا كل التعظيم لحضرته صلوات الله عليه وآله وسلم .

18 ـ البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور: هو تفسير بمنهجية جديدة جمع فيها الشيخ العلاوي بين منهجية التفسير التقليدية حيث يتتبع المعاني القرآنية معتمدا على اللغة والأثر النبوي في ذلك ومنهجية الاستنباط العقلي بحيث يخرج من عرض الآيات القرآنية بجملة من الفوائد الفكرية والسلوكية التي على المسلم أن يستفيدها

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1987، ص 7- 8.

من كل قراءة تدبرية للقرآن الكريم، كما أضاف إلى ذلك التفسير الإشاري وما يستفيده الصوفي من القرآن في حقه كمخاطب من قبل الحضرة الإلهية، وفي طريق الإشارة ذكر الشيخ العلاوي مرتبتين وهما الإشارة ولسان الروح، فكان تفسيره هذا جديدا من حيث المنهج، إذ يتدرج الباحث فيه من التفسير إلى الاستنباط إلى الإشارة ثم في الأخير لسان الروح: أربع مستويات في كل مقطع قرآني أورده الشيخ العلاوي، " متدرجا في تفسير الآيات على ما يقتضيه مفهوم اللفظ، والمعنى المتداول بين علماء الرسوم، ثم أتبعه مما يستنبط من أحكامها، ثم يرتفع الأستاذ في تفسيره محلقا في أجواء الآيات على ما تعطيه الإشارة بلسان الخصوصية، فجاء بإشارات وأذواق تثير الدهشة والإعجاب، يفهمها الراسخون في العلم اللدني المفاض من حضرة القرآن، على ما يقتضيه السر المصون. ثم يختم التفسير بكلام أخص مما قبله وأدق، يحمل عنوان " لسان الروح" الذي يقصر عن إدراكه أهل الخصوصية فضلا عن العموم."[1]

19 ــ برهان الخصوصية في الطريق البوزيدية: هو كتاب مازال مخطوطا ولم يطبع بعد إلى الآن، ألفه الشيخ العلاوي إجابة لطلب طُلب منه، فهو يقول: " أما بعد فإني جعلت هذا التقييد موافقة لمن طلب مني ما يحتاج إليه المريد... وإني جمعت فيه مطالب خيرية وبشائر نبوية ووصايا شافية وسميته برهان الخصوصية في الطريق البوزيدية وخلاصة الكلام فيه أنه يعرب عن فضل هاته الطائفة وخصوصيتها عن غيرها ونذكر نبذة من فضائل شيخنا ووسيلتنا إلى ربنا ثم نذكر ما خصصنا به على يديه نظما ونثرا فالله يجازيه من فضله وغير ذلك مما يحتاج إليه المريد" [2]، الكتاب من أربعة فصول الفصل الأول ذكر فيه بعض أحوال أستاذه البوزيدي مع التعريف به، وفي الفصل الثاني أورد بعض الأشعار المنسوبة إلى شيخه البوزيدي مع ذكر بعض النصوص التي تدل على خصوصيته، أما الفصل الثالث فتناول سلسلة طريق البوزيدي

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ط2، 1995، ج1، ص 7- 8.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، برهان الخصوصية في الطريق البوزيدية، ص2، مخطوط.

وكيفية أخذ العهد و تلقينه للذكر أما الفصل الرابع فقد ذكر المرائي التي وقعت للفقراء بعد وفاة الأستاذ البوزيدي.

20 ــ معراج السالكين ونهاية الواصلين: فرغ من كتابتها يوم الأحد 6 ربيع الثاني 1319هـ أي سنة 1901م، هي رسالة صغيرة في شرح منظومة أستاذه الشيخ محمد البوزيدي على طريقة القوم مطلع هذه المنظومة:

لما فنيت الفنا ما بقيت إلا أنا في الحس والمعنى أنا الطالب والمطلوب [1]

المنظومة جاءت بعنوان الحكاية عن مقام البوزيدي من ربه، وتصدره للإرشاد ، يقول في أواخر أبياتها:

ناداني من كل امكان اصدع وبشر الإخوان بالقرب مع الأمان اللي يتبعك محبوب

ناداني يا بوزيدي اصدع بشر عبادي بالقرب والمزيد حاشا مريدك محجوب[2]

في شرح الشيخ العلاوي بيّن مقاصد الصوفية من الخمرة، والفناء وتناول ما يرد في أقوال الصوفية من الشطحات بالدفاع والتبرير وعلى أن مقام الولاية مجهول لا يمكن لأي أحد كان فهمه وبالتالي يجب إرجاع فهم أقوالهم الغامضة إليهم.

21 ــ النور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة : هي رسالة صغيرة فيها جواب عن سؤال يسأل فيه صاحبه وهو المرشد العلاوي في تونس المعروف بالمدني، عن سنية وضع اليد على اليد في الصلاة، فكان الجواب مدعما بأدلة من النصوص النبوية وأقوال العلماء المالكية تثبت سنية وضع اليد على اليد في الصلاة.

22 ــ قواعد الإسلام: هذا الكتاب باللغة الفرنسية صور فيه وضعيات الصلاة من ركوع وسجود وجلوس وقيام، يضع أمام كل وضعية ما ذا يقرأ المصلي وفيه بعض تعاليم الإسلام المبسطة، كتبت باللغة الفرنسية ليسهل على الفرنسيين تعلم الدين وأداء

---

[1] نقلا عن: أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، ص 120.

1 المرجع السابق، ص120.

التكاليف الواجبة، وخاصة الصلاة، وقد تمم الشيخ عدة بن تونس هذا المؤلف بعد وفاة شيخه، وأعيد طبعه.

23 ـ الديوان : هو مجموعة أشعار للشيخ العلاوي من 74 عنوانا بين مقطوعات وقصائد ومطولات، الغالب فيها التعبير بالفصحى والقليل من استعمال العامية، يضاف إلى ذلك إهمال الوزن الشعري الذي تراعى فيه البحور الخليلية وحتى عن أوزان الموشح تدور قصائد ديوان الشيخ العلاوي بين التغني بمحاسن الذات الإلهية وكمالات الحضرة المحمدية والشوق والعشق الإلهي ووصف حالات أهل الله كذا إبراز مقام الشيخ العلاوي في العرفان والإرشاد والدلالة على الله، اتخذه مريدوه سلما يترقون من خلاله إلى معارج الشهود، "إن هذا الديوان قد شغف بمطالعته الإخوان من أبناء الطريق وغيرهم من المحبين والخلان، وقد كان الكثير منهم يجده أكبر باعث على الاستغراق في الأذكار واستنزال غيث المعارف من لطائف الأسرار والأنوار"[1].

24 ـ الأجوبة العشرة: كتب هذا الكتاب بعد ورود أسئلة الكاتب والفيلسوف طابيي، الذي أسلم وانتمى للطريقة العلاوية بعد ذلك وسمى نفسه بعد الإسلام عبد الرحمن طابيي، توفي بالجزائر ودفن بمقبرة عين البيضاء بوهران وما زال قبره إلى الآن في نفس المقبرة. يقول الشيخ العلاوي:" أما بعد أيها الصديق قد بلغتني رسالتكم تتضمن من الأسئلة عشرا بواسطة محبكم وأنه أعرب لي عما قصدتموه واشتملت عليه طويتكم من إضمار الخير لعموم البشر...وأخبر أنكم تريدون ارتباط الجواب بنصوص قرآنية أو أحاديث نبوية أو قواعد فلسفية عصرية ليكون... وأمكن تأثيرا فيالنفوس والعقول" وكانت الأسئلة باللغة الفرنسية طلب الشيخ العلاوي أن تترجم إلى العربية، وأجاب عنها.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، ص 5.

أما الأسئلة فنقلناها من صورة عن المخطوط [1] وهي التالي: السؤال الأول: هل الإسلام يضمر سوءا لدى سواه من الأمم أو يسمح بالمودة والبرور. س2: ما هي عقيدة الإسلام في الأناجيل الموجودة الآن بين أهلها. س 3: هل ترون أن المسيحيين يلزمون باعتناق الدين الإسلامي أم لا. س 4: هل أحكام الإسلام تطابق المدنية العصرية أم لا. س 5: هل يوجد في الأحكام الشرعية منافع دنيوية زيادة عن كونها تعبدية. س 6: ما هي عقيدة الإسلام في الإله وما هي دلائل وجوده عندكم. س 7: ما هي عقيدة الإسلام في محمد عليه السلام وما هي دلائل نبوته. س8: ما هي فائدة الأمة الفرنسوية لو اعتنقت الدين الإسلامي على التقدير. س 9: هل يوجد في الإسلام من الرخص ما يوافق حال المبتدئين إن قصدوا الدخول فيه. س10: بأي قول أو فعل يلزم من أراد اعتناق الإسلام بحيث يكون كافيا له في كونه مسلما.

ملاحظة: يوجد فقط أربعة أجوبة مترجمة إلى اللغة العربية، وهي ما زالت مخطوطة، أما الأجوبة العشرة باللغة الفرنسية فقد فقدت مع خروج إبن السيد عبد الرحمن طابي، مع الفرنسيين ولحد الآن لم يعلم أين هو حتى يتم استرجاع هذه الأجوبة.

25 ـ الوصية: من عادة المؤمنين المتمسكين بسنة النبي (ص)، أن يتركوا وصية يعلنون فيها عقيدتهم ومذهبهم الفقهي الذي بناء عليه يوصون، والشيخ العلاوي ارتكز في وصيته على مذهب أبي حنيفة النعمان، كانت وصيته مؤلفة من عشرة فصول وخاتمة فيها فصل مآل حبوسه بعد وفاته.

26 مقالاته وأجوبته التي نشرت على صفحات جريدتي لسان الدين والبلاغ: طبع بعضها في كتاب بعنوان **أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل** ، تتضمن أجوبة عن أسئلة عن معاني بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية وبعض الأسئلة فيما يتعلق ببعض الكلمات الصوفية والحكم، ومرات أسئلة تطلب نكتا من جمل وآيات

[1] بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، ص 161.

وأحاديث نبوية، بالإضافة إلى رسائل الشيخ العلاوي لخواص الجزائريين من العلماء والصوفية. أما بقية المقالات في الجريدتين فتتناول واقع المسلمين في الجزائر وفي بقية العالم، وما آلت إليه أمة الإسلام من تخلف وضياع خلافتها وتدهورها الأخلاقي والمعرفي، كما نجد فيها غنى من حيث الحوار مع الآخر الغربي، والمسيحي، يضاف إلى ذلك التصدي من خلال هذه المقالات إلى المتهجمين على التصوف الإسلامي، ودعاة التبشير المسيحي، وأصحاب الإدماج والتجنيس كما روج له في تلك الفترة، كما خص الشيخ العلاوي في مقالاته الرد على أهل الإلحاد.

من خلال ما كتب الشيخ العلاوي، نلمس رجلا رساليا بكل ما للكلمة من معنى، تولى القيام بنهضة داخل الأمة المسلمة، فكان أمة في رجل، حاول جهده أن يغطي كل ما يليق بالعالم أن يتصدى له، ففي مجال الدين كان ناصرا له في مستوياته الثلاثة، إسلاما وإيمانا وإحسانا، وفي مجال المجتمع كان ناصرا له في أهل العموم بالكتابة في التربية العامة والمواعظ، وفي أهل الخصوص بإيقاض الهمم وإحياء مجال الحديث في الحقائق، أما نصرته للدين في مجال الدعوة وحوار الأديان فواضح في مقالاته، ومؤلفاته، ويعده الكثير من معاصريه مجددا لأمر دين هذه الأمة في القرن العشرين. ونذكر خاصية أخرى في التأليف عند الشيخ العلاوي، فإنه رغم تعدد أبواب الكتابة عنده، إلا أنه كان من الذين لا يطيلون فيها، فكتبه ورسائله ليست من ذوات الأحجام الكبيرة، بل فيها ما هي على شكل دفتر صغير.

المبحث الثالث: نشاطات الشيخ.

1 ــ تأسيس الطريقة وزواياها في الوطن وخارجه

لقد كانت الزوايا منذ تأسيسها مركزا لوحدة القبيلة، وملجأ للفقراء والمساكين ومحطة لعابري السبيل ومأوى لليتامى، كما أنها كانت قبلة للمتخاصمين من أجل فض نزاعاتهم، ومركز إشعاع يحافظ على تقاليد المجتمع وعاداته وأصالته في مواجهة السياسة الاستعمارية الرامية إلى طمس معالم المجتمع الجزائري العربي المسلم.

تعتبر الزاوية مقرّا للقضاء، حيث تختصّ بالفصل في القضايا المدنيّة والجنائيّة، داخل المجتمع، وكانت هذه القضايا تحلّ من قبل الشيخ بحكم مكانته الروحية سواء يكون هو متحققا بها فعلا، أو يكون وريثا للتراث الروحي لشيخ سابق، ويضاف إلى المقام الروحي للشيخ المكانة العلميّة والاجتماعيّة وما هو مشهود عنه من عدل وحكمة وعلم، ويكون فصله إمّا بالصلح والتراضي، أو بالتعويض، أو الفدية، فالقضايا المدنيّة متمحورة في النزاعات حول الأراضي، والمباني أو الميراث، والقضايا الجنائيّة تتمثّل في جرائم القتل وتدخّل الأعراش للثأر. كما تعتبر الزاوية مقرا لعقد القران، والتعاقد بين الأفراد، وأهم من ذلك، " هي موطن أهل الطريقة حيث يعملون ويصلون تحت إشراف الشيخ أو مقدم الزاوية وهي مدرسة روحية حيث يلتقي العديد من قاعات الدرس وعدة خلوات ومن غرفة للأكل. تؤدي الزاوية دورا اجتماعيا محددا في التربية والصحوة والحفاظ على الهوية الإسلامية والتراث الروحي"[1].

أسس الشيخ العلاوي الطريقة باسمه سنة 1333هـ، بما يوافق 1914م، غير أننا نجد أن الشيخ خالد بن تونس يؤرخ لهذا الحدث بـ 1911م، في كتابه التصوف،

[1] بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، ص 181.

الإرث المشترك، وهو مما يخالف المصادر منها وأهمها ما ورد في كتاب الروضة السنية في المآثر العلاوية للشيخ الثاني للطريقة، عدة بن تونس.

بتسمية الطريقة باسمه أعلن الاستقلال في النسبة عن الطريقة الأم وهي الطريقة الدرقاوية التي كان عليها ، ولم يخل هذا الاستقلال بالطريقة من رفض وسط شيوخ الزوايا خاصة مع ما لقيته الطريقة الفتية من إقبال متزايد للمريدين عليها يأخذون العهد على شيخها العلاوي، يصف الشيخ عدة بن تونس بعض حالة الضيق التي عاشتها الطريقة العلاوية في بداية التأسيس: "أما الحسدة فلم تأل جهدا في تنويع العراقيل، كل بما يوحيه شيطانه من سوء الأعنال والآراء، وكان الأستاذ يومئذ قد اعتزل تعاطي الأسباب الحيوية، كل الاعتزال. فنفد ما يستعين به من المال، فانصبت عليه القواطع بصفة تكل معها عزائم الملوك... ولو لم يكن أمره ربانيا لما رأيت لهذه النسبة أثرا يذكر"[1]

تعدّ الطريقة العلاوية فرعا عن الطريقة الدرقاوية الشاذلية. ما يعرف عن الطريقة العلاوية أنها طريقة عصرية في أساليبها التنظيمية لكنها من حيث المنهج تحافظ على نفس أركان التصوف كما وضعه الأوائل كالذكر والخلوة والمجاهدات والاهتمام بالأوراد. يقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله : "تعرف طريقة الشيخ ابن عليوة بأنها طريقة عصرية، عند البعض، لماذا؟ لأن الشيخ استعمل وسائل حديثة لبث أفكاره وتعاليمه: وسائل لم تستغلها الطرق الصوفية الأخرى المختبئة خلف حيطان الزوايا والخلوات والعبادات الليلية والسرية. أما الشيخ ابن عليوة فقد اشترى مطبعة للزاوية، وأسس صحفا كانت تنشر نشاطه... ومن أشهر الصحف التي صدرت عن الزاوية العليوية صحيفة أسبوعية تسمى (لسان الدين) وصحيفة (البلاغ الجزائري) الأسبوعية أيضا. وقد اهتمت الأخيرة بشؤون الجزائر السياسية والوطنية، وكان لها آراء صريحة لتأييد الجامعة

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 43.

الإسلامية واليقظة الوطنية وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره، وضد التجنيس، ودافعت بشدة عن اللغة العربية "[1] يضاف إلى ذلك مقاومة التنصير في الجزائر وخارجها ومواجهة الحركة الإصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين، التي هاجمت المرابطية ولم تفرق في المواجهة بين الطريق الصوفي الصحيح وبعض أدعيائه، وكذلك وقف الشيخ العلاوي ضد الحركات المعادية للأديان كالشيوعية وتقليد عادات الغرب في طريقة الحياة، واستمرت الطريقة بعده بنفس النشاط والأهداف مع الشيخ عدة بن تونس (1898-1952) المنزل من شيخه منزل الابن كما كتب الشيخ العلاوي في وصيته التي تركها بعده، وهكذا مع بقية شيوخ الطريقة وصولا إلى الأستاذ خالد بن تونس الذي مد من نشاطات الطريقة لتساهم في صياغة المشروع الإنساني لإنسان هذا العصر من خلال الحضور في الندوات الدولية والحوار مع الأديان والأيديولوجيات المعاصرة.

2 ـ تأسيس الزاوية:

تأسست الزاوية العلاوية بالحي القديم بمستغانم المعروف "بتجديت "وهذا حوالي سنة 1920، يقول مارسيل كاري عن بناء الزواية: "الطريقة التي بنيت بهاالزاوية المذكورة طريقة بليغة وذات دلالة، فلم يكن هناك مهندس معماري بالمعنى العادي للكلمة أو رئيس بنائين، وكان جميع العمالمن المتطوعين،وكان الشيخ نفسه هو المهندس المشرف على المشروع... وكان يكفي أن يعبر ببساطة عما يريد ليعي البناؤون مراده"[2] والزاوية مجال تفاعل ديني وروحاني يحافظ على جو الرقي الوحي، وبقاء القيم الدينية صافية، من خلال الذين مثلونها بالفعل، فالزاوية كتاب حي للقيم الروحية، فيكفي تواجد المريدين وأهل الصلاح كي يضفي على كل إنسان يدخل هذه

---

[1] سعد الله، أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، منشورات دار الغرب الإسلامي، 1998، ج4، ص.138.

[2] مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص 17.

المحلة، أن يضفى على وجوده، بحكم تواجده، حلة الروحانية والخشوع، "الزاوية هي موطن أهل الطريقة حث يعملون ويصلون تحت إشراف الشيخ أو مقدم الزاوية، وهي مدرسة روحية حيث يتلقى العديد من قاعلت الدرس وعدة خلوات ومن غرفة للأكل. تؤدي الزاوية دورا اجتماعيا محددا في التربية والصحوة والحفاظ على الهوية الإسلامية والتراث الروحي" [1]، توجد صعوبة في تصنيف هذه الزاوية وهذا حسب التقارير الاستعمارية، فهي ليست من المدارس التقليدية، إذ تصف الشيخ المؤسس أحمد بن مصطفى بن عليوة من رجال الإصلاح، وهذا بالاقتداء بالشيوخ الروحيين للشاذلية والدرقاوية، وهي في نفس الوقت متقاربة مع المدرسة الشرقية أي الطريقة الخلواتية، فكانت العلاوية روح جديدة لحياة الخلوة والزهد وفي نفس الوقت مشاركة المجتمع في جميع أطراف حياته الكلية والجزئية، ومن هذا الباب كانت الزاوية العلاوية محل شك وريب من قبل غلاة الاستعمار من حيث المراقبة الشديدة على شيخها بن مصطفى بن عليوة خصوصا في علاقاته مع مقدميه ومرديه. وقضية عبد الكريم الخطابي، هي خير شاهد على غموض الأداء الإجتماعي للزاوية العلاوية حيث تجرد فيها الشيخ عبد الكريم خطابي لمدة حتى اشتكت إسبانيا من الأمر وطالبت السلطات الفرنسية بالتحقيق في موضوع عبد الكريم الخطابي وفعلا تدخلت السلطات الاستعمارية في الجزائر لتطالب الشيخ العلاوي بتفسير وضعية عبد الكريم خطابي وعلاقته بالطريقة والزاوية العلاوية، وكتب الشيخ العلاوي في رسالة يبطل مزاعم التهمة عنه ويثبت أن لا علاقة للشيخ بقتال الإسبان، لأن الشيخ عبد الكريم الخطابي جاءه طالبا الدلالة على الله وهذا لا يملك الشيخ العلاوي منعه، فوفر له الإقامة ليتحقق بمطلبه، ومما يذكر أنه وُشي بالشيخ العلاوي عند الحكومة الفرنسية، "وخلاصة الوشية أن له صلة تامة بالأمير (محمد بن عبد الكريم) وأنه من أتباعه، وأنه ممن يعمل بإشارته، والحكومة وإن كانت تحترم جناب

[1] بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، ص 181.

الأستاذ، ولكن لم تلبث أن تمكنت منها الوشاية، وأرسلت إلى الأستاذ تستفسره: هل له صلة بالأمير (محمد بن عبد الكريم)؟ وهل هو من أتباعه؟ فقال نعم. إنه من أتباعنا، وإن قيامه بالجهاد في وسط قومه لم يكن بإشارتنا، كما أننا لا نرى فيه أية عداوة بينه وبين فرنسا، وأن حربه مع اسبانيا نفسها لم تكن بحرب عن الوطنية، إنما هو دفاع عن الشرف، والحقوق الإنسانية... أما الرسائل التي تجري بيننا وبينه، فهي رسائل ودية تذكيرية، فيما يخصه من جهة نسبة الله، لا شيء فيها مما تشيعه عنا جماعة المرجفين"[1].

من هنا نستطيع أن نعتبر أن استقلالية المشيخة الصوفية هي ضمان لبقاء الإسلام وأمة الإسلام، لأن الشيخ المرشد لا يستطيع أن يمنع طالبا يطلب معرفة الله تعالى مهما كانت الضغوط على الشيخ، بل هو يعد نفسه حارسا واعيا لهذا السر يعطيه مستحقه ولا يجوز له منعه عن طالبه، فلا يمكن أن يدخل الشيخ في هدنة مع أي كان فيما يخص الدلالة على الله تعالى. ولا يستطيع أن يشترط على المريد أن يعتزل السياسة أو العمل الاجتماعي بل يرى ذلك من تكاليفه الشرعية التي لا يستقيم حاله مع الله بتركها، وهو الأمر الذي بقيت الزاوية العلاوية تحافظ عليه، وترى أن وجودها الإسلامي والاجتماعي منوط ببقاء هذا المجتمع الذي تعيش في عمقه، مجتمع ليس فيه ظلم لأحد، وعلى الأقل ليس فيه سكوت عن الظلم.

أما فيما يخص الزوايا الفرعية عن الزاوية الأم، فقد انتشرت هذه الزوايا بما يوافق كثرة أتباع الطريقة، بحيث كلما اقتضى الأمر الاجتماع للذكر والقيام بما يلزم أهداف الطريقة التربوية والتعليمية والحراك الاجتماعي بنيت لهذه المقتضيات زاوية ترعى هذه الشؤون، ومن مقومات الزاوية وجود المال، ومقدم يشرف عليها ـ سواء كان

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 161.

مقدما بمعنى الإرشاد أو بمعنى الإدارة فقط ـــ وعدد مهم من المريدين، يعمرون هذه الزاوية.

ما يمكن ملاحظته أن الزوايا العلاوية لم ينحصر انتشارها ونشاطها داخل تراب الوطن بل امتد حتى خارج الوطن، فمن زوايا طريقته في أرض الوطن، بالإضافة إلى الزاوية الأم بحي تيجديت، بمستغانم، نذكر المناطق التي انتشرت فيها الزوايا التابعة له، نذكر مدينة غليزان، وتلمسان ووهران، والجزائر العاصمة، وبرج بوعريريج، وزاوية الجعافرة ببلاد القبائل، ومدينة عنابة، وفيما ذكر تلميذه وخليفته الشيخ عدة بن تونس، أن "قيمة ما حبسه الشيخ العلاوي لخدمة الإسلام والمسلمين، ما يقدر مجموعه بنحو مليون وأربعمائة واثني عشر ألف فرنك فرنسي قديم" [1]. أما خارج الوطن فكانت الزويا التي تنضوي تحت طريقته، غير محبسة، نذكر منها، في المغرب الأقصى(جبال الريف، مليلية، طنجة، تطوان)، وكانت معظم زواياه في خارج الوطن بالمغرب، وفي اليمن(عدن)، وتونس(الساجل التونسي)، وفلسطين(يافا وغزة)، وسوريا(دمشق)، وأثيوبيا(أديس أبابا)، والسودان، والمدينة المنورة، والصومال، وفرنسا (باريس، مارسيليا) عندما شارك في افتتاح مسجد باريس، وهولندا (لاهاي)، وفي انجلترا بـ(كارديف وبيرمينغهام وليفربول) وزواياه باليمن.

هذا إجمالا أغلب زواياه في الوطن وخارجه، هذا الانتشار الواسع للزوايا العلاوية، سببه الأساسي قيمة مشيخة الشيخ العلاوي وسمو روحه بحيث كان يسيطر بفعل استغراقه في فن العرفان على كل زائر يزوره، وقد كان بالفعل مصداق القيم الإسلامية التي افتقدها كل الذين ارتبطوا به، وانضووا تحت إشراف مشيخته، وننبه إلى أن إشراف الشيخ العلاوي على الزوايا كان عن كثب، لأن غيرته على النسبة وحرصه على طهارة التصوف من البدع والأباطيل، خاصة وأن العصر الذي انتشرت فيه النسبة

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 116.

العلاوية شهد نهضة وهابية، والمعلوم من هذه الفرقة تكفيرها وتضليلها للصوفية أيا كانت الطريقة، ناهيك أن يظهر على الطريقة ما يستهجنه عامة الناس. وما المراسلات التي لا تنقطع مع زواياه، بالإضافة إلى سياحاته التي كانت تتضمن زيارة زواياه داخل وخارج الوطن، كل هذه الحركة تفيد حرص الشيخ العلاوي على صفاء التصوف وتسخير الزاوية والطريق في خدمة الإسلام، وبعث روح الإصلاح في جسد الأمة.

3 ــ الاحتفال السنوي:

ومن الأعمال المهمة في إطار خدمة الإسلام ونشر الوعي الديني والتثقيفي، والذي بدوره يسهم في دعم الهوية الدينية والوطنية للجزائري، تأسيس منبر جامع لعلماء الجزائر وخطبائها ووعاظها ومفكريها، وهذا ما تفطن له الشيخ العلاوي، إذ أسس للمنبر الإسلامي الجزائري، فكان يدعو له كل ما يمكن أن تصل إليه الدعوة، وجعله الشيخ العلاوي منبر وحدة وتوعية، وخصص له لجنة منظمة تتكفل بالدعوة، أي توجيه الدعوة لكل من يعرف عنه أنه عالم مسلم مهما كان توجهه أو مذهبه، والإعلام بهذه المناسبة زمانا ومكانا حتى يحضر العوام والخواص، "إن الاحتفالات العلاوية كانت ولا تزال دعوة للإسلام واحتفالا للمسلمين ومع أنها كانت تحت شعار الجماعة العلاوية، فإن ما يجري فيها من نصائح قيمة وإرشادات مفيدة تهم المسلمين أينما كانوا فإن عودة المسلمين إلى إحياء شعائر دينهم، إحياء للدين، ومن أحيا الدين فقد أحيا الأنفس، فأما غير ذلك فإفلاس الضمير وتعاسة المصير، والعياذ بالله"[1].

وكان يدعى إلى الاحتفال مشافهة ومكاتبة وإعلانا على جريدة البلاغ العلاوية ولا بأس أن نذكر بعض كلمات الدعوة لما تتضمنه من دعوة إلى وحدة صف الأمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة للمشاركة فيما يصلح شأن الأمة المسلمة:

---

[1] بن تونس، عدة، مرجع سابق، ص.114.

"أيها السادة، ليس الغرض من دعوتكم ولا من دعوتنا إلا خالص النصح في الدين، وإرادة الإصلاح لإخواننا المسلمين، وإذن فالأمر أهونن والخطب أسهل، مهما تحقق الإخلاص في الجهتين، وهو إن شاء الله محقق، ويزيد في تحقيقه حسن التفاهم. أيها السادة، إن تنزل الزعماء للمفاهمة فيما بينهم، ليس هو بالمتعسر، ولا يعد من قبيل عجز أحد الفريقين، مهما كانت النية في الجانبين قصد الإصلاح، فالمصلح دائما متجه لأي باب انفتحت له من طرق الإصلاح... زمن الاستطاعة أيها السادة، حضوركم في هذا الاحتفال، لما عسى أن يصلح الله بكم بين فئتين عظيمتين، فيجمع بين ذوات طالما تفرقت، وبين قلوب طالما تناكرت... وها نحن دعوناكم لا بقصد التعنيف والغلبة، ولا التظاهر بالمجادلة، إنما دعوناكم بقصد التعارف والتوادد والمفاهمة، وتحطيم أسباب الخلاف والمشاغبة" هذا نص مقتطع من دعوة وجهت إلى حزب المصلحين"[1]

وكانت كذلك توجه الدعوة بصيغة عامة إلى الأمة للمشاركة في هذا الاحتفال والنفع من خلاله بالخطب والمواعظ والمحاضرات يقدمها أهل الشأن من العلماء والمفكرين في منابر تقام لهم في ساحة الاحتفال.

4 ـ الشيخ العلاوي والاستعمار الفرنسي:

في ظل طريقة مخالفة للمألوف في تناول مفردات الحياة يكون الجهاد والمقاومة للمستعمر بل حتى فهم المستعمر ذا معنى مختلف عن كل التصورات والمقاربات، ففي مسألة الجهاد يرى الصوفي أن "الجهاد هو نضال صعب المراس، فلا علاقة له بالمعنى المنحرف الذي يعطيه له البعض اليوم لأغراض إيديولوجية وسياسية. إنه يمارس في جميع الميادين، وضد النفس، بل حتى من خلال الحياة المادية لمقاومة الأزمة الاقتصادية، والفقر، والأمراض الحديثة...إن مفهوم الجهاد يكون هنا، وليس في الكفاح

[1] بن تونس، عدة، المرجع نفسه، ص 90.

بالسلاح... فعلى المريد أن لا يكتفي بالقيام بمجاهدة نفسه، بل عليه كذلك أن يخدم الإنسانية وأن يكون شاهدا على الحقيقة الربانية، وان يوصل بحثه إلى حيث يعمل... وأن لا يكون تحققه باطنيا فحسب، ولكن أيضا في الخدمة... إن هذا المفهوم يجب أن يدمج كليا في مسعانا وبحثنا الباطني، إذ ليس هناك إثنان، بل طريق واحد، ومصير واحد."[1]

بناء على ما سبق نقارب مسألة مقاومة المستعمر، فالصوفي حينما يقبل على ظاهرة الاستعمار فهو يدخلها ضمن تحققه الروحاني ولا يفصلها عن جهاده النفسي الذي لا يتوقف ما دام حيا، فالمستعمر مظهر من مظاهر الظلم الذي يرشح عن النفس الأمارة وهو بنية متكاملة يصعب اختزالها إلى مجرد محتل يجب إخراجه بل كيف نستأصل جذور الشر من أنفسنا ونحن نواجه هذا الشر، بمعنى يجب أن تكون المقاومة أخلاقية بامتياز، حتى ونحن نستعمل السلاح أو المفاوضات، وهذا لا يعني عدم الغيرة على الأمة الإسلامية إذا غزاها محتل فمن حيث المبدأ المحتل محتل وغاصب ، لكن كيفية مواجهته هي المشكلة، وهي عملية لا يجوز عزلها عن الثوابت الصوفية التي تجعل مبدأ الإحسان في كل شيء في الصراع وممارسته أو السلم ومقتضياته، لأن الصوفي يتعامل مع المفردات تعامل مسؤول أمام سائل يقدم له الحساب، والسائل من؟ إنه الله تعالى، الحاضر الناظر وهذه مملكته، وهي الإنسانية جمعاء ، فلا يشفع له أن يستعمل كل الوسائل مهما كانت ما دام وقع عليه أو على وطنه ظلم بل كيف يحسن الوسيلة التي تحقق له السعادة والطمأنينة، وهنا جوهر الخلاف بين الصوفي وغيره، فغير الصوفي، همه كيف ينفك عن الظرف غير الملائم وبعدها يدخل في الترقيع من أجل حماية الظرف الذي أنتجته حركته هذه.

[1] بن تونس، خالد، التصوف قلب الإسلام، دار الجيل، ترجمة معهد ألف، ط1، 2005، ص.71.

هذا هو المنهج الذي نعتقده في كل تفسير لأي موقف وقفته الطرق الصوفية نجحت من نجحت وفشلت من فشلت، وكلامنا هذا لا نريد منه تبرير بعض السقطات التي قد تعتري بعض الزوايا أو الطرق.

ففيما يتعلق بالموقف العام للصوفية من الاستعمار فتاريخ الجزائر لا يتوقف في الإدلاء بشهادته على مقاومة الطرق الصوفية للمستعمر الفرنسي منذ أن وطئت قدمه هذا الوطن، بل قبل ذلك من غزوات الأسبان على سواحل الغرب ومن مواجهة لتسلط بعض سلاطين الدولة العثمانية فمثلا موقف الزاوية القادرية في منطقة معسكر من الظلم الذي مارسه بعض ولاة الأتراك، ومقاومات كل من الأمير عبد القادر وبوعمامة وغيرهم من زعماء طرق صوفية. فعلى سبيل المثال لا الحصر هذا تصريح للمؤرخ الفرنسي مارسيل إيمري يقول فيه: "بالرغم من أن لهذه الطرق الصوفية صبغة دينية متصوفة فإنها كانت بالنسبة لدورها الاقتصادي والاجتماعي أحزابا سياسية بالإضافة إلى أن نظامها الغامض التصاعدي قد جعلها جمعيات سرية من الدرجة الأولى فقد نظمت حملات دعائية سرية محكمة ضد الفرنسيين بواسطة اتصالات خفية. إن معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر كانت قد أعدت ونظمت ونفذت بوحي من هذه الطرق الصوفية، فالأمير عبد القادر كان رئيسا لواحدة منها وهي الجمعية القادرية. ومن بين الجمعيات المشهورة التي لعبت دورا أساسيا هاما في هذه الثورات: الرحمانية، السنوسية، الدرقاوية، الطيبية. "[1]

ورد في قول مارسيل إيمري اسم الطرق باسم الجمعيات نظرا للمشابهة من حيث التنظيم بين الجمعيات والطرق الصوفية، والملاحظ في هذا التصريح قوة التنظيم التي مارستها الطرق الصوفية في مواجهة خطط المستعمر الفرنسي، فلجأت إلى السرية في المواجهة وهذا أخذا بالاعتبار قوة الخصم وتواطؤ الداخل الذي يعكس صعوبة المواجهة

---

[1] العقبي، صلاح مؤيد، *الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها*، بيروت، دار البراق، (د. ط)، ص.77.

وهذه تشبه حركة النبي (ص) في مواجهة الجاهلية فهو لم يغفل خطر المنافقين الذين كانوا يصعبون المواجهة العلنية فالسرية تنبئ عن ضعف الصف الداخلي للأمة ولعل النهاية التي انتهت إليها مقاومة الأمير عبد القادر لا تفسر فقط نتيجة قوة المستعمر بل في الغالب كان سبب ذلك ضعف الأمة وهذا يحسب له الصوفي حسابه "فكل فيض يظهر فهو على حسب القابل"، وفي معرض التدليل على مقاومة الطرق الصوفية للمستعمر فهذا "أوكتاف ديفون"، المفتش العام للبلديات الممتزجة بالجزائر يقول في تقريره الموجه إلى مجلس الشيوخ الفرنسي المكلف بالجيش: "إننا سلفا نجد دائما يدا مرابطية وراء كل هذه الثورات التي يقوم بها الأهالي ضدنا" [1]، وما قيل في القرن التاسع عشر عن الطرق الصوفية في مقاومتها الاستعمار كذلك قيل في القرن العشرين فهذا نص ينقله الشيخ خالد بن تونس وهو شيخ الطريقة العلاوية حاليا، "كان بعض ممثلي الإدارة الاستعمارية يرون في هذه التظاهرات الروحية وسيلة للمراوغة الغاية منها إيقاظ الجماهير وتجنيدها لصالح الحركة الوطنية. ومن ذلك ما جاء في تصريح على لسان الجنرال (P.J.ANDRÉ) من أكاديمية العلوم الاستعمارية متأثرا بالجو العام السائد في تلك الفترة فوصف الشيخ (سيدي عدة) بأنه شخصية مشكوك فيها يقول: يبدو لأن روح الطريقة العلاوية قد تغيرت بعد موت مؤسسها فقد خلفه فيها عدة بن تونس المنزل منزلة الإبن والذي لم يبق له من النفوذ إلا مجرد اعتقادات دون قدرته على مواصلة العمل الروحي الذي كان لشيخه (بن عليوة) وعلى ما يبدو تقترب فكرته من فكرة جمعية العلماء المسلمين(من تأسيس المدارس وإصدار الجرائد باللغة العربية والتأثير على

[1] المرجع نفسه، ص.78.

الجماهير المسلمة من أجل إيقاظها وبث الروح الوطنية فيها والجنوح إلى الشدة إذا لزم الأمر)."[1]

تعد شخصية الشيخ العلاوي شخصية تنظيمية من الطراز العالي، بحيث تواكب تطورات الساحة بجميع أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وتعد لكل مشكلة حلا بل لكل حل سبيلا وطريقا إلى التحقق، فلم يكن شخصية تحكمها ردود الأفعال بحيث تكون المبادرات محكومة بالظروف التي أنتجتها وإنما كونه عارفا لا يضيع حكمة وقته فيقع حيث يجب، وما دام الموضوع المتناول هو الهوية الدينية، فإن علاج الشيخ لها لم يكن وفق سياسة رد الفعل كأن تكون هذه النشاطات وليدة حركة من المستعمر، بل أصالة منه كصوفي، وكمتدين لا يستطيع أن يعيش خارج الجو الديني باعتبار أن الجو الديني هو الذي يوفر المناخ الطاهر لبلورة طاقات الإنسان، وهنا تدخل كل المقدرات في خدمة هذا الهدف من زاوية وجمعية وصحيفة، وغيرها من الوسائل الناجعة، والملاحظة الثانية في هذا المجال أن الوسائل التي استعملها الشيخ العلاوي كانت من جنس الأهداف وفي مستوى التحديات التي كانت تفرضها المرحلة، لأن الاستعمار كان يستعمل المنابر السياسية والاجتماعية للدعاية ضد هوية الجزائريين الدينية والثقافية، ولا ننسى في المقابل كانت هناك حرب أخرى تخاض من قبل الشقيق إما جهلا أو قصدا ضد مقومات الروحية للجزائري والذي كان متعلقا بالزاوية والتراث الصوفي، المعين الذي كان يلجأ إليه الجزائري كلما تراكمت عليه الهموم، هذا الشقيق تبنى مذهبا يقوض العمق الديني والروحانية المستكنة في الشريعة الإسلامية بعنوان حماية الشريعة من البدع المكرسة من قبل الطرق الصوفية، فرفعت شعارات محاربة الطرقية بحجة لا طرقية في الإسلام لأن المرجع واضح وهو الكتاب والسنة، وكانت

---

[1] بن تونس، خالد، الشيخ عدة بن تونس رجل الإصلاح ومربي الأرواح، رسالة مقدمة إلى ملتقى الذاكرة الـ 50 لوفاة الشيخ عدة بن تونس، المنعقد في 31/30 أكتوبر 2002، بدار الثقافة مستغانم، نشر جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية،2003، ص.6.

مواجهة مشروع التصوف من خلال ما بثته صحافة هذا الفريق المناوئ للطرق والطريقة العلاوية على وجه الخصوص، حيث كانت تشير عناوين مقالاتها أن التصوف انحراف عن السنة النبوية ويجب تقويضه كشرط لاستعادة الهوية الدينية للمجتمع الجزائري•.

5 ــ الصحافة العلاوية:

شهدت الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى في الجزائر نهضة صحفية تمثلت في صدور صحف باللغة العربية وإن اختلفت فيما بينها إلا أن هدفها كان واحدا هو بث الوعي عند الجزائري وتثقيفه وتعريفه بدينه وحقوقه المدنية والسياسية، والطابع العام لخطابات هذه الصحف هو الإصلاح على اختلاف في الأساليب ووجهات النظر بحسب الطريق الذي اختاره كل فريق سواء المنهج الصوفي الذي انتهجته الطرق الصوفية أو المنهج السلفي الذي انتهجته جمعية العلماء المسلمين.

صدرت عن الطرق الصوفية عدد من الصحف والمجلات، إما من خلال أصحاب الطرق أنفسهم أو من إصدار المتعاطفين معهم، ونذكر من هذه الصحف : جريدة النجاح أنشأها عبد الحفيظ بن الهاشمي سنة 1919، جريدة **لسان الدين الأولى** (1926) **والبلاغ الجزائري** (1926) أنشأهما الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، صحيفة **الحق** أنشأها علي بن موسى العقبي سنة 1926، جريدة **الإخلاص** لسان حال جمعية أهل السنة، من إنشاء المولود بن صديق الحافظي سنة 1932، **المعيار** هي امتداد لصحيفة الحق أنشأها هراس مصطفى سنة 1932، صحيفة **الفضيلة** أنشأها موسى خداوي سنة 1935، صحيفة **الرشاد** أنشأها عبد الحفيظ القاسمي مع أخيه عبد القادر سنة 1938، **الوفاق** أنشأها محمد السعيد الزاهري سنة 1938، صحيفتي

• لا ينبغي التعميم على جميع المنتمين لهذا التيار فقد كان فيه رجال يرون المصلحة في الطرقية ودعوا إلى تهذيب بعض الممارسات.

لسان الدين الثانية (1936) **والمرشد** (1946) من انشاء الشيخ عدة بن تونس خليفة الشيخ العلاوي في الطريقة.

وفي المقابل أصدر الخط المناهض للطرقية صحفا وهي **المنتقد** صدرت عن جمعية العلماء المسلمين في جويلية سنة 1925، **الشهاب** صدرت في نوفمبر سنة 1925، صحيفة **الإصلاح** صدرت في سبتمبر 1927، أنشأها الشيخ الطيب العقبي، **السنة النبوية** لسان حال جمعية العلماء المسلمين صدرت في مارس 1933، جريدة **الشريعة** من إنشاء جمعية العلماء المسلمين في جويلية سنة 1933، **الصراط السوي** في سبتمبر 1933، جريدة **البصائر** صدرت في ديسمبر سنة 1935، **الدفاع** جريدة ناطقة باللغة الفرنسية في جانفي سنة 1934.

بالنظر إلى عناوين الجرائد نستطيع أن نقف على مشاريع مؤسسيها فمثلا صحف الطرقيين والمتعاطفين معهم تحمل دلالة إصلاح الجانب الأخلاقي والاجتماعي بينما جرائد الإصلاحيين عناوينها تحمل دلالة نقد وضع قائم يتمثل في الانحراف عن الدين الإسلامي بحسب الفهم السلفي الذي يرى أن مشكلة المسلمين هي الابتعاد عن السنة النبوية وتعاطي البدع، وفي عناوين الإصلاحيين نوع من رد فعل على عمل في الميدان قائم وهو عمل الطرق الصوفية وحركتها في تسيير الأمور الدينية للجزائريين، طبعا لا ننفي رد الفعل عند الطرقيين في مواجهتهم للإصلاحيين ونقدهم والتجريح في عملهم وممارساتهم، وهذا في الحقيقة وضع عام لم ينفك عنه أحد في الساحة اللهم إلا القليل.

في مجال الصحافة العلاوية، يعد الشيخ العلاوي "أول شيخ صوفي يحدث جريدة في الوقت الذي كان غيره من كبار علماء المسلمين يناقشون مسألة جواز طباعة القرآن الكريم... أحدث الشيخ سنة 1923، أول جريدة أسبوعية له باللغة العربية تحت عنوان "لسان الدين" تم منعها من قبل السلطات الاستعمارية بعد نشر عددها الخامس

والعشرين. وانطلاقا من حرصه على الاستقلالية في الطبع. اقتنى مطبعته الخاصة سنة 1924، وأسس سنة 1926 أسبوعية أخرى تحت عنوان البلاغ الجزائري نشرت بالجزائر بين سنة 1926 و1946، ووزعت عبر العالم."[1]

أ ـ المقال الافتتاحي للسان الدين:

في المقال الافتتاحي أبرز الشيخ العلاوي طبيعة التأزم التي آل إليها المجتمع الجزائري من تحلل وتراجع إلى حد التلاشي وزاد الأمر فداحة استئناس المجتمع الجزائري بالمعائب والميل إلى الفجور مما دعا إلى تعجل استدراك هذا السقوط بدفع المضار عنه وكان هذا مشروع الشيخ العلاوي في هذه الجريدة. يقول الشيخ العلاوي: " أن كل ما أصاب الأمة إلا وهو بسبب انحرافها عن دينها القويم، ففقدت بذلك آداب الدنيا والآخرة"[2].

كان الشيخ العلاوي مفكرا عميقا وزعيما إصلاحيا يسعى إلى تجديد الإسلام، وصيانة تعاليمه، ويسعى فوق ذلك لكي يسترد الدين ما فقده من حيث العمق، فكتب الشيخ قائلا: "لو نطق الإسلام لاشتكى إلى الله، ولأحصى كل الشرور التي حلت به"... لذلك شرع في نشر سلسلة من المقالات تحت عنوان (حالة مسلمي الجزائر) في اثنتي عشر حلقة حلل فيها حالة الإسلام والمسلمين في الجزائر، ... فدعا إلى تطهير الإسلام من الشوائب والنهوض بالمجتمع الجزائري الذي وصل إلى درجة من الضعف والجهل والانحلال الخلقي ما لا نجد له نظيرا في البلاد الإسلامية "[3]. وقد أوقفت السلطات الاستعمارية هذه الصحيفة نتيجة هذه المقالات، لأنها كانت ستؤول في النهاية إلى وعي

---

[1] بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، زكي بوزيد للنشر، كونتينانتال باك سرفيس، 2009، ص 163.

[2] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 72.

[3] برقة، يحيى، الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي ضمن، التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية،ط 1، 2002، ص272.

الجزائريين بأن سبب مشكلتهم هي التخلي عن دينهم، مما يقوض التواجد الاستعمارين الذي كان رهينة التخدير وبث الانحراف وسط الشباب، وتلهيته عن أهداف دينه، التي تدعو إلى رفض الظلم، والتعاطي بسلبية مع الظالم، للعلم فإن كل الصحف الجزائرية خاصة الوطنية، سواء الإصلاحية أو الطرقية، كانت تستعمل أسلوب التورية ولا تصطدم مباشرة بالاستعمار، نتيجة القوانين التي فرضتها السلطات الاستعمارية على الصحف الجزائرية، أما الصحف الطرقية فقد اقتحمت ميدان السياسة بحذر وخوف شديد، "فكانت كثيرا ما تحجم عن إبداء الموقف، وذلك يرجع إلى عدة عوامل منها بصفة خاصة. أن هذه الصحف ذاتها تعلن بأنها ليست حزبية ولا تخوض في السياسة... وأن المبدأ الذي قامت على أساسه ... إنما هو نشر الوعي الديني والقيام بالوعظ والإرشادوالتعليم لأمور الدين... الخشية من غلق زوايا الطرق الصوفية وتعطيل نشاطها الديني والاجتماعي ووقوعها تحت التابعة على تهم يتضرر منها الأتباع والمريدون"[1] وغيرها من المضايقات.

نورد نصا للشيخ عدة بن تونسن، يختصر فيه دور صحيفة البلاغ الجزائري: "بدأت صحيفة البلاغ في عملها تذود عن حوزة الدين وتذب عن حرمة المؤمنين، غير ملتفتة لما يهددها من اتحاد الأحزاب ضد خطتها، وكان من قضاء الله أن اتحدت تلك الأحزاب كلها ضد صحيفة البلاغ وحزبها المؤمن مع أن تلك الأحزاب يظهر عليها أنها متباينة المقاصد والغايات، وإلا فأين مشرب الملحد، والمتفرنج والإباحي من مشرب السلفي الداعي إلى كتاب الله وسنة رسول الله (ص)؟... بدأت الصحيفة في عملها كما ذكرنا، فبدأ الخلاف يتسع شيئا فشيئا، فكانت الشهاب وهي لسان المصلحين، أول من

[1] آيت علجت، محمد الصالح، صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955، ديوان المطبوعات الجامعية، 2001. ص 47.

بدأتها بالإساءة، بتقريض عددها الأول، وهو تقريض ينزه القارئ الكريم عن قراءته، فضلا عن كتابته."[1]

أما موضوعات الصحيفة المذكورة (البلاغ الجزائري) فكانت تهتم بالجانب الديني والاجتماعي، وبفضل موادها الغزيرة ومقالاتها الكثيرة، فإن أغلبها موجهة للدفاع عن الدين الإسلامي، والطرق الصوفية التي تعرضت لهجمات كثيرة، متهمة إياها بالدجل والشعوذة والبدع، كما نددت البلاغ بقضية الاختلاط والسفور والبغاء، وكشف خطط المبشرين وخطورتهم على الإسلام والشباب الجزائري، ونشرت مقالات عن إسلام بعض المبشرين ونشرت حوارات الشيخ العلاوي معهم وما دار من مواضيع تتعلق بموقف الإسلام من ا لإنسان ومن المسيحية، كما نسجل في مقالاتها وقوفها ضد حركة التجنيس وقفة صارمة، وشنت هجوما ضد الإلحاد منددة بمواقف المفكر المصري سلامة موسى وحركة الكماليين الأتراك ، ويضاف إلى ما سبق حرص الصحيفة على بقاء الأمة الإسلامية على سلامتها مادامت مكلفة بتبليغ هذا الدين للإنسانية، وفي هذا الخط كتب الشيخ العلاوي في موضوع الخلافة حاثا الأمة على الاحتفاظ به، معتبرا ذلك إطارا أساسيا لبقاء الإسلام وبقاء معنى العبادة. امتد صدور جريدة البلاغ بين سنتي 1926 و1933، بـ 102 وصل عدد المقالات إلى 99 مقالا صحفيا•.

6 ـ الشيخ العلاوي والأمة المسلمة:

يقدّم الصوفي نفسه ـ بالإضافة إلى كونه مهذب نفوس مريديه ـ كمصلح ديني من مهامه تجديد أمر دين هذه الأمة وتبليغ الإسلام إلى الناس وحفظ الروحانية التي

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 76 –77.

• لمعرفة أكثر التفاصيل حول عناوين المقالات وعدده وسنوات الصدور يراجع الجدول المصل للمقالات الصادرة في البلاغ الجزائري في الورقة التي تفضل بها الأستاذ يحيى برقة في صفحة 275–283 من الكتاب: التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، نشر، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية،ط 1، 2002،.

تزخر بها شريعة الإسلام، فهو بهذا الاعتبار مربي عام ومربي خاص، فكونه مربيا عاما هو من جهة البلاغ والوعظ، وكونه مربيا خاصا لجهة تهذيب نفوس أتباعه وترقيتهم روحيا ، والمعروف عن الشيخ العلاوي عدم تهاونه في الشريعة وحفظ العقيدة العامة أن يتطاول عليها حتى من أتباعه، إذ كان يلزم أتباعه بالتأدب مع العقيدة الإسلامية ومراعاتها في أقوالهم وتعبيراتهم، كي لا تشاع الزندقة باسم الشهود، ففي إحدى مراسلاته الحادة تجاه بعض الفقراء الذين ذهب بهم الشهود واستولى عليهم حتى بدأوا يتطاولون على العقيدة الإسلامية من خلال بعض الصيغ التوحيدية بلسان القوم وبعضهم تهاون في الالتزام بالشريعة، لعل هذا كان نتيجة غلبة السكر على بعضهم، لذا كانت المهمة موجهة إلى المقدم المشرف عليهم لكي يضبط أقوالهم وسلوكياتهم: "أما بعد: فالذي وجب به إعلامكم، أن أحد إخواننا... كان إماما في بعض القرى هناك... بعث لي كتابا طويل الذيل، وقد كدرني والله ما أخبرني به من أحوال الفقراء من جهة تعاطي بعض الألفاظ التي تمجها الأسماع، وتأباها الحكمة... فإني أؤكد عليكم أن تنشلوا الفقراء من هاته الحالة ما أمكنكم، وتلزموا أنفسكم حسن التعبير، وهكذا بلغني أيضا أن بعض الفقراء تهاونوا في فعل المأمورات واجتناب المنهيات، وهذا مما يكدر قلوبنا... وقد كان ظني أن المعارف كانت عند القوم مصونة، والطاعة مبذولة، فما بالنا صرنا بالعكس، فإن أمكنكم أن تخدموا الطريقة بصيانة الأسرار، والوقوف مع أمر الله ونهيه، فلتفعلوا بارك الله فيكم... وإلا فالمر لا يتفق عليه"[1].

الصوفي الحقيقي ليس هو الذي يعزل نفسه وغيره بين جدران زاويته ويعتني بالرسوم والأوراد من دون العناية بالمجتمع الذي لا يمكن إهماله ، فالمجتمع هو مجال تفعيل تعاليم التصوف التي يقتضيها القرآن الكريم وسنة نبيه (ص) ، لذا فإن العمل الروحاني يتطلب جهودا ضخمة من أجل أن يتم له النجاح فلا نستغرب إن استعمل

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، جمع، علي بن محمد الغماري، ط2، 1993، ص148.

الصوفي وسائل تنظيمية لعمله، في مجال الحياة بكل أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يقول الشيخ خالد بن تونس: "طريق التصوف هو طريق عملي يتماشى تماما مع الحياة، لأجل إيجاد حلول، يجب القيام بالعمل، ومقاومة الأمور، ومواجهة المشاكل، كل ذلك بميزان، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الارتماء بالجسد والروح في أحضان الحياة المادية إلى حد الغرق. وفي هذا الموضوع يقول الصوفية دائما: "تعاملوا مع الدنيا بأيديكم، ولا تدعوها تدخل أبدا إلى قلوبكم، لأن الأيدي تغسل، أما القلوب فلا."[1]

علاقة الشيخ العلاوي، بالأمة المسلمة كانت من خلال تصوفه لم يكن يغيب عنه عمله الإرشادي، مهما التقى إنسانا ولا سيما الإنسان المسلم، نستطيع أن نقول أن الغيرة على الأمة الإسلامية والأسف على ضياعها وانحلالها كان الموضوع الأساسي الذي كان يؤرق الشيخ العلاوي، بحيث لم يترك فردا من هذه الأمة إلا ويرشده إلى الصواب مهما أتيحت له من وسيلة إما بالمواعظ الشفهية أو بمراسلة علماء الأمة يطمئن على الأمة من خلالهم، وهؤلاء العلماء لم يكن الشيخ العلاوي يميز بينهم، سواء في رسائله إليهم، أو في مقالاته الصحفية أو في رحلاته التي كان يهدف من خلالها إلى النصح لهذه الأمة.

استبد بالشيخ العلاوي أمر الهجرة من الوطن نتيجة تشاؤمه من مهمة الإصلاح، في إطار التضييق الذي مارسه الاحتلال الفرنسي، والشيخ العلاوي لا تغيب عنه الفتوى التي سيطرت على أذهان العلماء قبله وفي إطار عصر الاحتلال، هذه الفتوى لطالما يستعاد إخراجها إلى الساحة كلما استبد الأمر بالمسلمين وضاقت عليهم ممارسة شعائرهم الدينية خاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح العام، عنوان هذه الفتوى هو حرمة البقاء في الأرض التي يسيطر عليها الكافر ، لأنه يكرهك على التخلي

---

[1] بن تونس، خالد، التصوف، قلب الإسلام، ص70.

على دينك بشتى الطرق، وممارسة الدين على الهيأة التامة تقتضي وجود الحرية، خاصة أن قيام الدين لا يكون إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يتعارض مع سلطة الكافر على المسلم، يضاف إلى أسباب نزوع الشيخ العلاوي إلى الهجرة، الضغط الذي كان يمارسه المستعمر على الشباب الجزائري بفرض التجنيد عليه لمصالح فرنسا الاستعمارية، وقد وقعت هجرات كلفت الجزائر خسارة علماء وكل هذا كان بسبب الاستعمار الفرنسي، مما يضيق على الشباب الجزائري تعلمه لدينه ولغته، لأن المستعمر يعلم أن سعي الشباب لتعلم دينه ولغته، هو مما يقوض وجوده كمحتل، لأن ممارسة ما تقتضيه هوية الإنسان الجزائري، هو مقاومة التطبيع معه، بحيث يتحول وجود المحتل في الوطن من خلال الاستعمار والاستيطان إلى حالة طبيعية.

اقتنع الشيخ العلاوي أن الاحتلال الفرنسي لا يريد للجزائريين خيرا وهذا ليس من جهة ضغوطاته عليهم وعلى الأمة فقط، بل بدعمه للتبشير كعنوان يساعد على إضعاف الإسلام الذي يعد منبع وخزان القيم التي ترفض الظلم والتعايش معه.

كان الشيخ العلاوي يفرق بين حملات التبشير والاستعمار، إذ يسلم الشيخ العلاوي أن المبشرين كانوا مستقلين في عملهم التبشيري عن سياسة الاستعمار لكن مصالحهم التقت معه، لأن المستعمر يوفر لهم غطاء التواجد والحماية في الأراضي المستعمرة ولا سيما بلاد الإسلام، فأخطر ما يواجهه المبشر هو وجود عقيدة واضحة في عقل الإنسان فهذا يصعب عملهم التبشيري، فاقتضى الأمر أن يتحالفوا معه حلفا لا نكاد نميز فيه بين المبشر والمستعمر، لذا قد يخطئ الكثير عندما يلحق التبشير بالاستعمار، كأن يكون التبشير من أهداف المستعمر ومطالبه فيسخر الكنيسة لذلك، الأمر على خلاف ذلك كما يرى الشيخ العلاوي، فمؤسسة الكنيسة مستقلة في عملها وهي تسعى للتوسع عبر العالم وخاصة في بلاد الإسلام لأن عقيدة الإسلام على ما هي عليه تقوض الوجود المسيحي، فكان من مقتضيات البقاء إضعاف المسلمين، وبالتالي المسلمون أمام حليفين ومشروعين متحالفين هما الكنيسة والمستعمر لا المستعمر فقط،

وفهم مثل هذا يغير من استراتيجية المواجهة وهو الذي عملت له الطريقة العلاوية، حيث ساعدها الفصل في ربح معركة مهمة وهي معركة الدعوة إلى الإسلام وحوار الأديان ومواجهة التبشير المسيحي، والتعامل مع الرهبان والقساوسة على استقلال عن إدارة المستعمر، وهذا الميدان لم يكن ليعيق العمل فيه. وفي مجال السياسة كانت عنده قضية التجنيس، وعمل النواب الممثلين للجزائريين، إذ لم يهادنهم في مقالاته خاصة ما يتعلق حماية المجتمع من الانحراف وتقديم الخدمات له.

7 ــ الدعوة إلى الإسلام وحوار الأديان:

لم يكن الشيخ العلاوي، ممن انتمى إلى الإسلام بحكم الوراثة، ما يستتبع التعصب له كونه جزءا من توابع الجسد، التي ولدت مع ولادته، والتصقت به مع تسميته، كما هو الشأن مع الغالبية العظمى من المسلمين، بل سعى الشيخ العلاوي، للولادة الروحية التي تولد معها الإنسانية، جعل نسبة الإسلام تلتقي مع نسبة الإنسان، فانصهرت القيم الإسلامية في ذاته الجديدة وهي الإنسان كصفة جامعة لكل الفضائل، لا الإنسان الحيوان العجيب كما حدده العرفاء، أي إنسانا من حيث الصورة وحيوانا عجيبا من حيث الحقيقة، ذلك الحيوان المجتمعة فيه كل الخصائص الحيوانية التي تقتضيها القوة الغضبية والشهوية، من سبعية وذئبية وهكذا كل حيوان، وما دامت النفس البشرية لها خاصية اجتماع كل صور النفوس من شيطانية وملائكية وحيوانية ونباتية، ولم تهذب هذه النفس فإنها تكون محشرا لكل هذا ما عدا الجنبة الملكوتية الممثلة في الحالة الربانية، لهذا يعتبر العرفاء أن من لم يهذب نفسه بأن جعلها طيعة للعقل أو الشرع فإنه لا محالة يكون حيوانا عجيبا تجتمع فيه قوة الشيطنة بفعل الوهم والحيوانية بحكم الغضب والشهوة.

نحن نعتبر أن الإنسانية خاصية شريفة تكتسب لا تورث وكسبها منوط بجهد يبذله طالبها، كما الإسلام هو جملة قيم وحقائق تكتسب كذلك ببذل الجهد، ونحسب الشيخ العلاوي ممن عمل لهذا، شأنه شأن العرفاء والحكماء والمؤمنين، لذا كان تدينه وتعقله، يولد فيه شفقة على فاقدي ما وجده، من هذا المنطلق يتولد الانفتاح على الغير بعين المحبة والشفقة، فكان يدعو إلى الإسلام كل من وجد فيه استعدادا لذلك، ويحاور المخالف طمعا في تغيير تصوره الخاطئ ومن دون إرغامه على اعتقاد ما استهجنه هذا المحاوَر (بفتح الواو).

كان الشيخ العلاوي، كالمسيح الذي جعل مهمته اصطياد الإنسان لا الفرائس، كما يعمل أغلب بني الإنسان، وكانت هذه المهمة من غير تكلف، بل بكل عفوية، كل حديث للشيخ العلاوي مع غيره يجر إلى الإنسان وما يليق به من معاني روحانية، وتحققات وجودية، وفي هذا السبيل نذكر بعض الدلائل تكشف عن هذا المطلب، منها حواراته مع الطبيب الفرنسي "مارسيل كاري" والتي دوّنها هذا الدكتور بعد رحيل الشيخ العلاوي، ونشرها بعنوان، (LE CHEIKH EL- ALAOUI)، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، وكانت نهاية الحوارات غير ملزمة من الناحية العملية، بحيث استطاع الشيخ العلاوي، أن يوصل هذا الدكتور إلى الوقوف على ضرورة التحقق الروحي، ننقل هذا المقطع من الحوارات التي كانت بين الدكتور مارسيل كاري والشيخ العلاوي:

(الدكتور): وهل يوجد ما هو فوق الدين (الشريعة).

العلاوي: فوق الدين توجد العقيدة.

وكنت سمعته قبل ذلك يستعمل هذه الكلمة، ولكني كلما سألته عن معناها يحجم عن الإجابة. فحاولت مرة أخرى على استحياء. وسألته.

الدكتور: أية عقيدة؟

العلاوي: إنها وسيلة الوصول إلى الله ذاته.

الدكتور: وما هي تلك الوسيلة؟

فغمرني بابتسامة تفيض بالشفقة وقال:

العلاوي: ولِمَ أخبرك ما دمت لا تميل إلى الاستفادة منها؟ لو أنك أتيت كواحد من تلامذتي لما بخلت عليك بالإجابة. ولكن أي فائدة ترجى من إشباع فضول كسول للمعرفة...

العلاوي: هل تريد أن تعرف ما يعوزك؟

الدكتور: فأجبته نعم. ماذا؟

العلاوي: أن تصبح واحدا منا لترى الحق جل جلاله. أنت تعوزك الرغبة في أن ترفع بروحك إلى ما فوق مستوى ذاتك، وهذا ما لا يمكن علاجه.

وسألني ذات يوم بصراحة تامة قائلا:

العلاوي: هل تؤمن بالله؟

الدكتور: نعم...

العلاوي: من المؤسف حقا أن لن تدع روحك تسمو إلى أعلى من ذاتك ولكنك مهما قلت ومهما تخيلت فأنت أقرب إلى الله مما تظن."[1].

وجريدة البلاغ ملأى بأجوبته عن أسئلة وجهها له قساوسة مبشرون ومن الفرنسيين من الذين أرادوا معرفة الإسلام وحقيقة التصوف، وكانت أغلب الإجابات سببا في إسلامهم، فمثلا في جريدة البلاغ العدد 130، بتاريخ (9 - 8- 1929)، فيه جواب عن حقيقة المسيح في القرآن الكريم ومن خلاله يرد الشيخ العلاوي على مفهوم المسيح عند النصارى، وجوابه لأحد المبشرين عن معنى قوله تعالى، **إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى** (الأعلى/18-19). سأل هذا المبشر أن سورة الأعلى، موجودة في صحف إبراهيم وموسى، بينما لا وجود لها فيما عند المسيحيين من

[1] مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص 30 -31 -32.

العهد القديم والعهد الجديد، فأجابه الشيخ العلاوي: لو أنكم جعلتم الإشارة من قوله: " **إن هذا**" عائدة على مجرد قوله تعالى: " **بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى** (الأعلى/ 16-17)" لما فاتكم أن تجدوا معنى تلك الآية... وبعبارة أخرى إن صحف إبراهيم وموسى لا وجود لها بين دفتي العهد القديم وهذا ما تعترفون به ما عدا أسفار التوراة وهي غير الصحف المنصوص عليها فكيف تطلبون وجود سورة سبح (الأعلى) في شيء لا وجود له بأيديكم؟"[1].

على العموم أسلم الكثير من المسيحيين واليهود والملحدين والفلاسفة، بسبب تعاليم الشيخ العلاوي وسلوكياته وسلوكيات مريديه في أوروبا•.

نجمل النتيجة ونقول أن الشيخ العلاوي كان محاورا راقيا لا حدود لحواره لا يعرف في ذلك الخصم ولا الصديق، لا المهدد ولا المسالم، شأنه في ذلك شأن خادم الإنسان، فمهما وجد المسمى إنسان فللشيخ العلاوي أن يحاوره مفيدا ومستفيدا، لا لشيء إلا أن الحقيقة الوجودية للممكن هي برزخيته وهذه الخاصية تعطيه صفة الرابطية، أي الوجود التعلقي فلا يفهم الممكن ذاته إلا بالتعلق ولا استقلالية له، ولا غنى له فهو دائما وأبدا يطلب الحق ولا يجوز له أن يحصره في موقع دون موقع، وبهذا المعنى لا حجاب دون الحقيقة مهما كانت الماهية سواء تجلت صديقا أو خصما أو عدوا، ولا اعتبار للذات إلا لجهة تعلقها بالحق.

---

[1] أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، تقديم وتحقيق، عبد السلام بن أحمد الكنوني، مطبعة طنجة، طنجة، ج 1، ص 155..

• يراجع: أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، الصفحات من 108 إلى 147.

الفصل الثاني: العرفان في المنظومة الفكرية الإسلامية.

المبحث الأول: مفهوم العرفان.

المبحث الثاني: موضوع العرفان ومبانيه.

المبحث الثالث: الموقف من العرفان وإشكالاته.

المبحث الأول: مفهوم العرفان.

1 ـ حقيقة العرفان والحقل الثقافي الإسلامي:

بالنظر إلى الثقافة الإسلامية وما أنتجته من مفاهيم وتصورات بفعل البحث والتحقيق، نميز بين علوم نقلية: منها الفقه، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، ثم العلوم العقلية البحتة من فلسفة وطبيعيات ورياضيات وفلك، وموسيقى وغيرها من العلوم التي نمت في أحضان البيئة الثقافية الإسلامية ، وعلوم إلهامية كشفية كعلم التصوف وهذه العلوم منها ما كان الأصل فيها النص الديني ويأتي العقل مبينا لمفاهيمه، ومنها ما كان العقل فيها منتجا بشكل مستقل للمفاهيم، ومنها ما كان الأصل في الإنتاج لا يعود للعقل، بل يرجع أصل إنتاج مفاهيم العلم فيها إلى الإلهام والتلقي عن مصدر متعالي.

اعتبر الأستاذ محمد عابد الجابري هذه العلوم محكومة بثلاثة أنظمة معرفية تؤطر إنتاجها لمفاهيمها وتصوراتها: وهي البيان والبرهان والعرفان، ما يهمنا هنا هو النظام المعرفي الأخير وهو العرفان، فيعرفه الجابري بقوله: "يبدو العرفان نظاما معرفيا مستقلا قائما بذاته، ينفصل عن سواه في نظرته واتجاهه وفي فضائه وميدانه الخاص، وبالتالي في أنه منهج وطريق في المعرفة. وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة العرفان خارج نطاق دائرة المصادر الفكرية للثقافة العربية والإسلامية، إلا أننا نلفت إلى أن هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكرين المعاصرين (في اللغات الأجنبية) يسمى الغنوص (gnose) ومعناها: "المعرفة"، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة"[1]، بغض النظر عما يمكن أن نقابله به من مفاهيم هي خارج البيئة

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2000، ص253.

الإسلامية التي نشأ فيها، وبالتالي هو منهج خاص يتميز عن منهج البيان والبرهان في اعتماده على القبول من مصدر متعالي وما يملك الإنسان إلا أن يُعَد لهذا التلقي بتهيئة الباطن لقبول هذه العلوم، وهذا سيصعب على العقل مناقشة منهج العرفان ونتائجه لذلك لا يستغرب حكم الكثير ممن اصطدموا بهذا العلم، أي العرفان سواء ممن رفضوا نتائجه كما فعل الكثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أهل الحديث ، أو ممن احتجوا على طريقه من الفقهاء الذين بدّعوا السالكين سبيله، أو بعض الباحثين المعاصرين الذين حصروا طريق الخلاص المعرفي في العقل مقتفين في ذلك أثر سلف لهم من الفلاسفة كابن رشد وابن باجة؛ نخص بالذكر هنا الأستاذ محمد عابد الجابري الذي صنف نظام العرفان والتوجه الإشراقي في عمومه، ضمن توصيف **العقل المستقيل**، طبعا، هذا الحكم لا يمكن فهمه إلا في إطار وجهة نظر كان الأستاذ الجابري يتبناها ويدافع عنها، خاصة حينما يصبح داعية إلى العقلانية المغاربية التي ارتأى لها أبا الوليد ابن رشد أستاذاً، في قبال ما رآه نزعة إشراقية تعطل العقل ممثلة في السينوية وما وافقها من تيار إشراقي يستأنس بالعرفان.

يرى ابن رشد أن طريق الصوفية "في النظر ليست طرقا نظرية... وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية... هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثا. والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر... ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثا، أعني على العمل، لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم" [1]. هذا هو الموقف الذي تسلح به الأستاذ الجابري فهو إن قبل بتحصيل المعرفة فلا يكون طريقها إلا العقل والنظر الفكري وكل

---

[1] أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص 40 – 41.

مجاهدة وتصفية للقلب هو من باب الإعداد والتكملة لا التحصيل، فهو لا يؤمن بالعلم الوهبي الذي مقدمته فقط العمل، وهنا نجد أنفسنا في مواجهة لنص أورده الشيخ محيي الدين ابن عربي في الفتوحات يحكي عن حوار وقع بينه وبين ابن رشد وكان ابن عربي حديث العهد بالفتح، وهو كما قال لم ينبت شعر لحيته ولا شعر شاربه بعد، وكان قد مارس الخلوة وكان جاهلا بالعلوم العقلية والنقلية، ففتح الله عليه بالعلم الوهبي، مما أحدث استغرابا وفضولا لدى أبي الوليد ابن رشد، فطلبه للمحاورة من أب محيي الدين الذي كان صديقا لابن رشد، فكان الحوار الصعب، الذي انتهى باعتراف ابن رشد بقيمة علم ابن عربي، بل كما نقل الشيخ الأكبر: "شكر الله تعالى(ابن رشد) الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة... (وقال ابن رشد) هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين"[1]، ونحن إذ نجد أنفسنا أمام التحقيق في هذا الحوار، بحيث لم يذكره ابن رشد ولم يذكره كذلك أي عنصر محايد للطرفين، كما أن موقفه من المعرفة الإلهامية في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة يعد من أواخر مؤلفاته مما يدفع إلى اعتبار رأي ابن رشد الأساسي والحقيقي هو الذي ورد كتابه هذا، لا الذي صرح به في لقائه بابن عربي لأن الشيخ محيي الدين ابن عربي هو نفسه يقول عن أبي الوليد أنه غير مراد لما نحن عليهن إشارة إلى عدم ترسخ اعتقاد الفيلسوف ابن رشد في صيغة التسليم، كحد أدنى للدخول في التعامل مع معطيات العلم الكشفي والإلهامي، لأن النقطة الجوهرية في اللقاء بين ابن رشد وابن عربي هي وجود علم على طريق غير طريق النظر العقلي والفكري، وكيفية ذلك، وهو ما لم يتم الحوار فيه نتيجة

[1] ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الفكر، بيروت، (د. ت.)، ج1، ص 154.

عدم استعداد الفيلسوف معرفيا ونفسيا لذلك ــ على حسب ما حكى الشيخ محيي الدين ــ وانتهى الأمر ببقاء الفصل بين منهج ابن رشد ومنهج العرفان•.

مع كل هذا نرى أن موقف ابن رشد يمثل على الحقيقة أهل النظر العقلي والفكري في موقفهم من العرفان، الذي يقضي بفصل التجربة العرفانية عن التعقل وحصر نفعها في مساعدة الناظر في عمله الفكري، لكن لا علاقة للتجربة العرفانية بإنتاج المعرفة، فشتان بين تكملة العقل العملي ونشاط العقل النظري. ونجد في المقابل رأي الأستاذ طه عبد الرحمن المتحمس للعرفان يخالف رأي الجابري ومعه ابن رشد وابن باجة، إذ يقول: " وفي هذا أخالف تماما ابن رشد ـ ومن قبله ابن باجة ـ إذ ظن أن التجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنها لا تنفع المعرفة النظرية في شيء، وذلك لتقريره ــ تقليدا لأرسطو ــ الفصل بين النظر والعمل، وهذا في غاية الفساد؛ إذ العمل، كائنا ما كان، لا ينفك يفعل ويؤثر في النظر، والنظر لا ينفك يوسع وسائله وينمي بنياته تحت التأثير العملي، بل إن هذا التأثير يتزايد قوة كلما تم الارتقاء في مراتب العمل"[1]. رأي الأستاذ طه عبد الرحمن يقف على النقطة الحاسمة في نقاش ابن رشد لأهل العرفان، إذ يذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه العمل الديني وتجديد العقل، وكذلك في كتابه سؤال الأخلاق، الذي يتهجم فيه على التوجه العقلاني للحضارة، واعتبر في

• نحن من جهتنا نعتبر أن أبا الوليد ابن رشد يمثل مقام العقل بما هو مفكر ولم يستطع أن يرقى إلى مقام العقل بما هو قابل، وهذا هو

المانع والحجاب النفسي الذي لم يمكنه من الانتباه إلى دعوة الشيخ محيي الدين ابن عربي عندما طلبه وأقيم له في الواقعة بحيث

يراه ابن عربي ولا يرى ابن رشد الشيخ محيي الدين، لذلك فهم الشيخ محيي الدين أن أبا الوليد غير مراد لما عليه أهل الكشف

والوجود، وهذا بيان لعدم قدرة الفيلسوف بما هو مفكر لمعرفة الحقائق العرفانية وفيضانها، وبناء على هذا نحن نعتبر أن موقف ابن

رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، هو موقفه الأصيل، أما ما ورد في حواره مع ابن عربي، فلعله كان تحت أجواء انفعالية

قلقة، مما دفع بالفيلسوف إلى تأجيل الحوار مع الشيخ محيي الدين ابن عربي لبحث المسألة من جديد وهو مما لم يتحقق.

[1] طه عبد الرحمن، ، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 128.

كتابيه هذين أن الأصل في العقل هو الجانب العملي، بل ينفي أي تجوهر للعقل ويعتبر هذا المنحى ـ المنحى العملي للعقل، وأن الإنسانية تتقوم بالأخلاقية لا بالعقلانية مخالفا تيارا كبيرا في الفلسفة بما فيها المفكرون العرب الحداثيون ولعل الأستاذ الجابري أحدهم ـ هو من تعاليم نصوص الإسلام قرآنا وسنة.

يضاف إلى ما ذكرناه في وجهة نظر أهل الفكر والتعقل، أنها تذهب في بعض الأحيان إلى اعتبار التجربة العرفانية حالة مرضية ناتجة عن قسوة وتطرف في التشويش على الطاقة العقلية للإنسان من خلال قساوة مجاهدة النفس بالجوع والسهر، مما يؤدي إلى اختلال المزاج الإنساني وهذا بدوره ينعكس في هلوسات وتوهمات، لا تخضع لمنطق العقل يسمونها فيوضات وعلوما لدنية تخرج عن الضبط العقلي الذي جعله أهل النظر والفكر سقفا لكل حكمة أو علم، ما دام أنه مأمور به شرعا، ومتوفر لدى جميع الناس على نسبة واحدة كاستعداد فطري.

ما يؤكده العرفاء لا يجانب حكم أهل النظر عليهم بل إن أهل العرفان يقرون أن علوم الوهب منبعها لم يكن عن إعمال الفكر بل جاءت من جهة إلهية وبكيفية غير مقيدة حتى تهتدي إليها هذه العقول ذات الجهة الخلقية بفعل تقيدها لأن العقل تلميذ الحواس كما يذكر الصوفية والتلمذة على الله لا تكون إلا للقلب وإذا أراد العقل أن يرقى فليودع وظيفته وهي الفكر ليكتسب القبول والتسليم لا سيما في مجال الإلهيات والتجليات الإلهية، "فحينما يصف عارف شهير كجلال الدين الرومي الاستدلال بأنه ذو قدم خشبية فهذا يعني أن قوة البرهان والاستدلال الفلسفي (العقلي) لا تعد شيئا إزاء القوة الشهودية وجاذبيتها ولا يمكن أن تساويها، ويشير عارف كبير آخر إلى هذه القضية أيضا وهو سعيد أبو الخير حينما أجاب مريديه حول منزلة الفيلسوف بعد لقائه بالشيخ

الرئيس• أبي علي ابن سينا قائلا: "حينما ذهبنا بمصباح مضيء خطا هذا الشيخ بعصا الاستدلال "[1].

وفي مقابل هذه الاعتراضات نواجه قبولا واسعا لهذا المنهج ونتائجه ممن لا ينتهجونه من الباحثين الذين انضووا تحت المظلة التي أقامها أهل العرفان، وهي مظلة التسليم لأهل المجال منهجهم وعلمهم، وبالتالي قبول هذا المنهج وما اقتضاه من نتائج، وحاولوا في ذلك التماس موافقات له مما أبدعته الإنسانية في تجاربها العلمية ، على هامش العقلانية الذي يعبر عنه بما يتجاوز العقل ، وغيرت العقلانية وخاصة الغربية منها نظرتها للمعارف والعلوم، وبدأت تنظر للأسطورة وللخطابات الدينية على أن لها منطقا يتجاوز منطق العقل والفكر، خاصة عندما رأوا أن هذا الخطاب تسبح فيه الخوارق التي يستعصي على منطق العلم أن يجد لها تفسيرا بأدواته المعهودة.

ولذلك نحن نعتقد أن الفيلسوف المنصف هو الذي يسلم لهذا الحقل المعرفي (العرفان) منطلقاته، وإن كان لا يستطيع أن يتعقلها لأنها تتعارض مع منطلقاته الفكرية. بل لا حظنا أن الفلاسفة أساؤوا التعامل مع قضايا العرفان، وتعجلوا تخطئتها واعتبروها من الهلوسات والاختلاط الذهني الذي قد يقع لمن يسلك سلوك الضغط على الجسد بالجوع والسهر. في حين تعاملوا مع قضايا القرآن الكريم والسنة النبوية التي تخالف

• في يوم من الأيام كان الشيخ أبو سعيد (قدس الله روحه) في أحد مجالس نيسابور يخطب، فخرج عليه من التكية الشيخ الرئيس ابن

سينا. فعلى الرغم من أنهما كانا يتكاتبان من قبل إلا أنهما لم يتقابلا، فعندما دخل عليه ابن سينا التفت نحوه الشيخ أبو سعيد، وقال:

جاء الحكيم... جلس ابن سينا إلى أن أنهى أبو سعيد خطبته. وانفض من بعده المجلس. ثم اتجها نحو البيت. دخل ابن سينا بيته

وأغلق من ثم الباب واختليا ثلاثة أيام كاملة لم يحس عليهما أحد... بعد ثلاثة أيام غادر ابن سينا البيت. فسأله تلامذته كيف وجدت

الشيخ أبا سعيد؟ قال كل ما أعلمه هو يراه، وسأل تلامذة أبي سعيد أستاذهم كيف وجدت الشيخ الرئيس ابن سينا؟ قال كل ما أراه

يعلمه.

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي دار الهادي، بيروت ط، 1، 2001ج1، ص16.

مقررات العقل بالتأويل ليس بمعنى الكشف عن بواطنها وإنما تقريب دلالاتها بما يوافق مقررات العقل. ومنعهم من التجني على النصوص الدينية بمثل ما تجنوا على النصوص العرفانية، قدسية هذه النصوص (النصوص الدينية) وإلا فإن من مقررات النصوص الدينية ما يناقض بديهيات العقل.

والرأي المنصف في هذه القضية أن العقول تثبت إمكانية التلقي عن الله لوجود الاستعداد لذلك مع الجهل بالكيفية والمضمون، فلماذا طبقوا حسن الظن في النبوة والوحي ولم يطبقوه على الولاية والعلم الوهبي والإلهامي، ونحن هنا نعني فئة من العقلاء لا كلهم، فمثلا في مقابل هؤلاء المنكرين، هناك مثبتين للحالة العرفانية ويتعاطون معها بالإيجابية كابن سينا والفارابي وابن طفيل وغيرهم كثير.

لنبدأ البحث في مفهوم العرفان كما اصطلح عليه أهله، فهم يرون أنّ منهجهم وطريقهم أفضل المناهج وأرقى الطرق الموصلة إلى الحقيقة، وبالتالي فإن معرفتهم هي أشرف المعارف، ذلك أنها متوقفة على الوهب والفيض الإلهيين ليس للإنسان في ذلك من جهد سوى تحسين الاستعداد لتقبل هذا الفيض بل كما يقول الشيخ العلاوي: "لا مدخل على الحق عز وجل إلا من جهة الفضل، ومتى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك، كان ذلك الشيء حاجزا بينك وبين ربك، لأنه لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره"[1].

فمعرفة الله ليست مكتسبة بالعمل، إنما هي تحفة إلهية يقذفها الله عز وجل في قلوب من يشاء من عباده ، وحالة الفيض هذه تكون بتبدل صيغة الوجود لدى نفس العارف، فبعد الشعور بالنفس والاعتماد عليها، يصبح في حالة المعرفة مطالبا بالخروج من وهم وجوده ويتعامل مع نفسه تعامل العدو الذي يحجبه عن هذه المعرفة، فلا مجال لملكاته المقيدة كالعقل والمخيلة والإحساس، ما دام أصل هذه الملكات وهي النفس

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ط 1، 1994، ص 66.

مستهدفة بالمحو الكلي، يعبر عنها بالفناء، لأن نظرية المعرفة في العرفان لا تقر بالثنائية بين الذات العارفة والموضوع المعروف، بل المعلوم هو عين العالم، وليس سوى الله تعالى وعلمه ولا مجال في هذا النوع من المعرفة لانتقال العلم "من وإلى"، كما هو الشأن في المعرفة العقلية، سواء الاستدلالية أو الحدسية، والحسية، كما لا مجال للتراكم المعرفي بحيث يزيد العلم بزيادة التحصيل، المعبر عنها بعلاقة التزايد الطردي بين الطلب والحصول، بل إن المعرفة العرفانية تقوم على رفع المسافة الفاصلة بين الذات والموضوع، من خلال الفناء عن الذات والسوى، فيتحقق العلم الذي هو كائن لأنه لم يكن غائبا إلا بسبب حجاب وهم الوجود ووهم الطلب، فالطلب هو عين الفناء، وبالتالي يتحقق العارف بحقيقة المرآة، بحيث تتجلي فيها الحقائق كما هي عليه، من دون تصرف. فعملية المعرفة تتم بتفريغ المحل وهذا من شأنه تنمية الاستعداد لقبول المعارف، مثل عملية ملء الإناء بالماء فلا يتحقق إفاضة الماء إلا بتفريغ الكأس مما كان فيه، مع التغاضي عن التشبيه، لأن الكأس محدود ويعمُر، بينما الذات الإنسانية لا تتناهى في فقرها وقابليتها بما لا تتناهى الحقيقة الإلهية في الغنى والوجوب والإفاضة، فكما يقول الشيخ محيي الدين: " ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه"[1].

على أن الوصول إلى الله تعالى هو واقع هذا العرفان، والعرفان حكاية هذا الواقع المطلق الذي شرطه المحو والجمع "العارف يقول ولا يبالي بما يقول، لأنه يتكلم على لسان الحق ومعرب عن ذات الحق لا عن ذاته" [2]، لذلك كان طريق المعرفة عندهم لا

---

[1] ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980، ج1، ص 49.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 38.

يكون بتوسط جهود منطقية وعلمية أي من خلال الرويّة والتفكير وإعداد المقدمات النظرية، بل يكون عن ذوق ومشاهدة ، فلا ينبغي أن يقيس ما عنده من الفكر السقيم على أهل المقام العظيم للأنبياء والأولياء العارفين بالله، "القائلين بمعرفتهم للإلهيات على سبيل التحقيق، فإنهم عرفوا الله بما أودعه فيهم، لا بقلم وقرطاس، أو تقول بمنطق وقياس، فالحق أعز من أن تتوصل إليه الحواس "[1]. والطائفة المختصة بهذا النوع من العلم هم العلماء بالله لا بملكاتهم وأنفسهم الناطقة، وقواها النظرية كما يرى الفلاسفة وأهل النظر العقلي، وهؤلاء العلماء بالله، " عرفوا الأشياء من أصلها ودخلوا البيوت من أبوابها، فكشف لهم عن حقائق الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات فعرفوه سبحانه وتعالى على الوجه اللائق بجلاله، وكانت معرفتهم ناشئة عن مكاشفة وعيان، لا عن دليل وبرهان، وهؤلاء يحق اتصافهم بالعلم، لآن العلم هو إدراك المعلوم على ما هو عليه إدراكا كشفيا... ومن لم يصل إلى رتبتهم لا يتصف بالعلم"[2].

هذا العلم كاشف لحال العارف غير مستقل عنه كما هو الشأن مع العلوم التي أصلها الفكر والتعقل لجواز انفصال العالم عن المعلوم، فمعلوم العارف مشهود غير متصور كما الشأن في بقية العلوم، لذا كان ضبط حد العرفان مستعصيا على من لم يكن له ذوق في هذا المجال ، وكل توصيف للعرفان فهو إما ذوق كاشف عن مرتبة الواصف أو رواية عن متحقق بالعرفان. "يطلق العرفان... اصطلاحا على لون خاص من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادة تتم مكاشفات تشبه الرؤيا"[3].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص13.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص75.

[3] تقي المصباح اليزدي، منهج جديد في تعليم الفلسفة، (د.ط.)، 1998، ج1، ص115.

ويعرّفه الشيخ عبد الرزاق القاشاني بقوله: "عرفه الشيخ أبو اسماعيل الأنصاري بأنه ينبت في الأسرار الطاهرة في الأبدان الزاكية بماء الرياضة الخالصة، ويظهر في الأنفاس الصادقة لأهل الهمم العالية في الأحايين الخالية في الأسماع الصاخبة" [1]، فمحل المعرفة الخاصة هو سر العارف، وسر العارف هو العمق السادس في مراتب ذاته، لأن العرفاء يرتبون مقامات الإنسان إلى سبعة مراتب: الجسد (الحس)، ثم النفس، ثم العقل، ثم القلب، ثم الروح، والسر الخفي والسر الأخفى، فمقام العرفان هو مقام السر أي الرتبة السادسة في عمق وجود الإنسان، مما يفضي إلى الحكم بأن مقام العرفان يتجاوز مقام التمييز النظري، بل العقل مستهلك فيه وليس له إلا التقليد والاتباع، مثلما على العقل أن يتعامل مع مقام النبوة.

يرى كذلك الشيخ عبد الرزاق القاشاني أن أصل كلمة العرفان و اعتمادها من قبل الصوفية راجع إلى أن مبنى علمهم وبابه معرفة النفس فيقول: "وقد يعني بالعارف من عرف نفسه فعرف ربه، لقوله (ص): " من عرف نفسه فقد عرف ربه•"[2]، ومعنى هذا أن النفس الإنسانية هي صورة الحق تعالى، ونفخته التى لا واسطة فيها بين المخلوق والخالق، بحيث لم تتعلق بها يد التكوين لأنها من عالم الأمر، وهو عالم البساطة التامة، والتجلي الكلي، للحق، لأنه تعالى قال في الحديث القدسي: " **ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن** "(أخرجه الديلمي في الفردوس 3/ 174 برقم 4466 موقوفا على أنس بن مالك).

هناك مصطلحات تدل على خاصية العرفان، يستعملها العرفاء أنفسهم للدلالة على طبيعة معارفهم، منها العلم اللّدني ، و"يراد به العلم الحاصل من غير كسب، ولا

---

[1] عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 323.

• حدث جدل حول هذه المقولة أغلب العرفاء ينسبونها إلى الرسول (ص)، بينما أهل الحديث يرونها أنها لم ترد رواية عن النبي بهذا النص، وينسبونها للإمام علي كرم الله وجهه، ونحن قد نميل مع البعض الذين يرون أن مضمون هذه المقولة وارد في القرآن الكريم بصيغة العكس في قوله تعالى" **نسوا الله فأنساهم أنفسهم**"(الحشر/ 19)

[2] عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 323.

تعمل للعبد فيه"[1]، من جهة الأسباب، لأنه محض وهب وهذا من خرق العادات، لأن عادة المعرفة أن تكون معلولة فعل العبد، بالطلب وبذل الجهد في إعداد المقدمات التي يلزم عنها ضرورة نتائجها العلمية.

كذلك هناك مصطلح آخر وهو العلم الذّوقي: "هو العلم الحاصل للعبد من جهة المشاهدة، والعين لا بطريق خبر ولا باستدلال برهان"[2]، ولا يشعر بهذا العلم إلا من قام فيه بمحو رسمه، ولا يملك صاحبه، إلا أن يقول على لسان الشيخ أبي حامد الغزالي:

كان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر.

إذ لا إمكانية للإخبار عنه فلا اللغة يمكنها حمله، ولا تحصيل الآخرين يساعد في انتقاله إليهم، فهو محض ذوق، يشار إليه ولا يعبر عنه، لذلك لا يشارك فيه إلا من كان له نصيب بنفس الخاصية أي المشاهدة، فكما سبق ذكره، هذا العلم لا يمكن تعليمه، بل كل ما في الأمر مساعدة الطالب في التربية بواسطة شيخ مربي، وتركه لمولاه، المعلم، "**علم الإنسان ما لم يعلم**" (العلق/ 5).

2

ـ مواصفات العارف:

في توصيف العارف يذهب الشيخ الرئيس إلى أنه: "المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما بشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف"[3]، فتحديد حقيقة العارف عند ابن سينا نأخذها على أساس تعقل ما قاله الصوفية وما كتبوه عن شهودهم

[1] عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام،ص 323.

[2] عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام،ص324.

[3] ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، (د. ط.)، 1992، ج4، ص86.

ومكاشفاتهم، وإلا فحال العارف لا يعلمه إلا من عاناه، بينما ابن سينا كان ممن علم العرفان بالمطالعة فكان حاكيا عنهم على سبيل التسليم والقبول لا المعاينة.

وفي سياق آخر يميز فيه الصوفية بين العارف الذي أخذ علمه عن تلق في روع قلبه والعالم الذي يأخذ علمه من خلال الدرس والتعليم ويدخل في شاكلته الفقهاء والمتكلمون والحكماء وغيرهم من أهل الحصول، بأن العالم همه فيما يعمل هو والعلم كسبه، بينما العارف لفنائه في معروفه غابت عنه نفسه وغاب معها ما تكتسبه لذا كان همه ما يعمل ربه لا ما يعمل هو، لذلك ردد الصوفية هذه المقولة المعبرة عن هذا التمييز: "العالم يقول ماذا أعمل والعارف يقول ماذا يفعل"[1].

ويرى الشيخ محيي الدين ابن عربي أن العارف مقام خاص في التصوف وهو "من أشعر قلبه الهيبة والسكينة وعدم العلاقة الصارفة عن شهود الحق تعالى وإذا ذكر الله واستولى عليه الذكر يغيب عن الأكوان... هو مع الله بلا وصل ولا فعل كثير الحياء... لا يأسف على شيء لكونه لا يرى غير الله طيارا" [2]، هذا النص يحكي أن حال العارف مع الكون وكل غير ، وهو يوافق ما ورد ذكره في توصيف ابن سينا حيث أن الخاصية الأساسية للعارف هي تعلق رؤيته بالحق فيملأ عليه هذا الشهود وجوده فلا يبقى لكل ما سوى الله تعالى عنده اعتبار بل هو معدوم الذات والصفات والأفعال، ومن هنا ورد أن العارف يقول ماذا يفعل ولا يقول ماذا أفعل لأنه فاني الذات وما لزم عنها من صفة وفعل. ولكونه كذلك فهو فاعل بالواسطة ومؤثر في الوجود لحيازته الولاية

---

[1] فريد الدين العطار، نقلا عن: ضياء الدين سجادي، مقدمة في أصول التصوف والعرفان، ترجمة: توفيق محمد. ضمن كتاب مقدمات

تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية،دار الهادي، بيروت، طـ1، 2002، ص 14.

[2] ابن عربي، نقلا عن: الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، في بيان عقائد الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ج1، ص 61.

التكوينية، " هو أن يكون قائما بالحق في جمعيته، نافذ الهمة، مؤثرا في الوجود على الإطلاق من غير تقييد"[1]

لا يكون العارف عارفا إلا بعد أن يتمكن من العلم الظاهر والباطن وإلا يقع منه التقصير في جانب الحق تعالى لأن العارف هو أقرب عباد الله إلى الله تعالى وله من التكاليف ما ليس لغيره، إذ هو ملزم بالتحقق بالأدب مع ربه وفي جميع تجلياته تعالى ظاهرا وباطنا والأدب يقتضي العلم بالتجلي وما يقتضيه من أدب في الظاهر والباطن، من دون أن يكون شرط هذا العلم التعلم من الخلق أو بالتعليم الإلهي، فالعارف إن لم يكن ضالعا في الفقه مثلا فلا يحرمه عدم ضلوعه هذا أستاذيته على الفقيه رغم أنه قد يأخذ عنه علمه لأن العبرة ليست بحمل الفقه وإنما الأهلية لممارسته وتوظيفه في مواطنه وهذا حاصل لدى العارف وقد لا يكون حاصلا عند الفقيه بما هو فقيه.

قد يعذر العارف في في عدم تحصيل ملكة الاجتهاد في الفقه وشفيعه في ذلك هو وجود الأهلية لعلم الظاهر وإن كان فاقدا له بالفعل، نعم لا يعذر العارف في عدم علم الباطن فهو شرط العرفان وثمرته، لذلك لا يتحرج العارف في تقليد الفقيه لكن الفقه الذي يأخذه عن الفقيه يتحول إلى علم يجهل الفقيه صورته التي تحول إليها بفعل الأخذ العرفاني لذلك فإن شريعة العارف هي غير شريعة الفقيه ، "إذا اعتادت النفوس ترك الآثام جالت في ملكوت السموات والأرض ورجعت لصاحبها بطرائق الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علما" [2]، فالخاصية التي يأخذ بها العلم هي خاصية التعليم الإلهي وهذا نستطيع أن نفهمه وفق ما جاء في القرآن في حق النبي سليمان عليه السلام الذي أحسن الأدب مع الخطاب الإلهي الذي جاءه بتوسط الهدهد الذي نفى عنه الإحاطة حينما قال: **أحطت بما لم تحط به** ، (النمل/ 22)، أو الذي تلقاه بتوسط النملة حينما نعتته بـ"**لا يشعرون**" (النمل/ 18).

---

[1] المدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص 44.

يسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكن من العلوم الظاهرة والباطنة ، رغم أن بعض العرفاء يأخذون العلم عن غيرهم، لكن طريقة الأخذ تكون بالتجلي وهذا من غير تكلف، من العارف، فظاهرة التوسط تشبه حقيقة العلية التي يثبتها الأشاعرة والعرفاء، بحيث يوجد الله تعالى الأشياء عند السبب لا بالسبب، فكذلك العرفاء يتلقون العلم عند الواسطة الخَلْقية لا بها، وبالتالي يرون هذا العلم علم الحق ظهر في صورة فلان، وقد نفهم التعلم بشكل أدق بتطبيق الحديث الذي رواه عمر ابن الخطاب، عندما جاء رجل النبي (ص)، وسأله عن أمور ثلاثة: عن الإسلام والإيمان والإحسان، فكان بعد جواب الرسول (ص) يصدقه ذلك الرجل وكأنه يمتحنه، وهذا الرجل هو تنزل جبريل (ع) في صورة آدمية ليعلم الصحابة دينهم، فالرسول كان يخاطب جبريل (ع) في صورة آدمي، والصحابة كانوا يأخذون العلم عن رجل، وهو هو (أي جبريل (ع) هو الرجل لا غير)، وجبريل هو ملاك الوحي، فالرسول (ص)، يتلقى الحوار وحيا ويشاهده وحيا ومن معه من الصحابة يرونه حوارا طبيعيا، أساسه الحس والفكر. فكذلك العرفاء يأخذون علمهم عن الحق بواسطة وبلا واسطة.

كذلك من نعوت العارف الفناء التام في شهود مولاه فهو غارق في بحر الإطلاق منصبغ بصبغة الوجود الإلهي لا يتميز من ربه بل الذي يراه في حلته الحقيقية يلتبس عليه الأمر ويكاد يعبده من دون الله إذا رآه في صورته المجردة، فكانت البشرية سترا عليه، وإلا يقع الأمر كما وقع للنصارى الذين تجلى لهم المسيح في صورته المجردة فعبدوه من دون الله: "قلب العارف حيث تمحض لسكنى الحق يكاد يبدي أسراره لولا أن ربط الحق على قلبه لئلا يفشي بعض أسراره" [1]. فهو تعالى الظاهر فيه بجميع تجلياته لأنه الإنسان الكامل وخليفته في خلقه فمن حقق في الخليفة شاهد المَلِك من وراء حجاب خليفته، فكما يقول الشيخ العلاوي في تبيان كلام العارف ونطقه بالله تعالى،

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 65.

فكلامه هو كلام الحق لأنه معرب عنه لا عن نفسه إذ لا نفس له، "لأن الحق عز وجل يلوح على لسانه وقد يشتد ظهوره بصفة الكلام على العارف حتى قيل لو كشف عن نور العارف لعبد من دون الله"[1].

[1] المصدر نفسه، ج2، 183.

المبحث الثاني: موضوع العرفان ومبانيه.

1 ـ مباني العرفان:

يبنى العرفان على الشهود والمعاينة لا دور فيه لكسب الإنسان، لأن كل مقدمة يكون سببها الإنسان تجعل من العلم الحاصل متقوما بها وبالتالي يأخذ مواصفاتها بحيث تكون هناك سنخية بين المعروف والعارف، وبين الوعاء وما يعيه، ومادام العرفان شرطه المعرفة الحضورية لذات الله وصفاته وأفعاله فلا مجال للسنخية بين الحادث والقديم وشتان ما بينهما، فكما يقول الشيخ العلاوي في إحدى حكمه: " ضدان لا يجتمعان إن كنت لم يكن وإن كان لم تكن فلتركك وجودك يدعوك الداعي إليه" [1]، هذه المسافة اللاّمتناهية من الوجود بين الإنسان بما هو حادث والحق تعالى بما هو قديم، زوالها شرط لتحقق المعرفة على شرط المشاهدة، فلم يبق إلا الفناء لأحد الطرفين والبقاء لطرف آخر، والأصل يقضي بفناء الذي أصله كذلك وهو الإنسان، والبقاء للذي أصله كذلك وهو الحق تعالى، غير أن هذا الفناء إجمالا له ثلاث مراتب: الفناء عن الأفعال بشهودها صادرة عن الحق، والفناء عن الصفات بشهود الحق متصفا بها على الحقيقة، وفناء الذات بشهود وجوده المطلق، "فالحقيقة لا تُرى، لكن إذا أخذت العبد من وجوده وظهرت له في نفسه رآها بظهورها في بصره، بل في جميع ذاته: فيقول: رأيت الله، وعليه من شاف العارف شاف من شاف الله"[2].

في العرفان يتم إسقاط ملكات الإنسان المعهودة التي اعتاد الاستعانة بها في الإطلاع على ما يحيط به من خلال الحواس الظاهرة والباطنة والعقل، وكل ما تقتضيه هذه القوى من أساليب برهانية وجدلية وإيحائية . يصطلح العرفاء على قوام الإنسان في المعرفة بالقدمين فكما له قدمان يقوم بهما جسده فكذلك له قدمان يستقيم بهما علمه

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المناجاة والحكم، المطبعة العلاوية، مستغانم،(د. ط)، 1986، ص 60.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 129.

وبالتالي رؤيته للحياة، وهذان القدمان هما العقل والوهم اللذان أصبح عادة لا يمكن الانفكاك عنهما في التعامل مع المستجدات الحياتية، وجب خرقهما وخلعهما، وطيهما ليبعث في عالم القدس الإلهي المتمثل في المعرفة الخاصة بالحق تعالى، ألا وهي العرفان. "وبالجملة، ما لا يمكن للكمل أن يطووا مراحل طواه إلا بعد خلع النعلين، ولا لأحد أن يحوم حول حماه إلا بانطواء القدمين، بل بالانخلاع عن القوتين (الوهم والعقل)... لكن المتأخرين من أصحاب المعلم الأول أعني المشائين، لما قصروا طريق الاستفاضة واستعلام الحكمة الحقة على الحجة المحضة والبحث البحت، حجزهم حجب الشبهات المظلمة- الناشئة مما أسست عليه مناهجهم من القواعد الجدلية- عن أن يتفطنوا لما هو الحق في تلك المسألة الجلية."[1].

في ديوان العرفان العقل ليس بحجة بل حجاب، ولا قدم له في مجال عالم الإطلاق، لذا عليه ترك الأمر لأهله وهو القلب والسر، طبعا المقصود بالعقل الحجاب القوة المفكرة التي تعتمد على قوى النفس القريبة من عالم الصيرورة. أما العقل القابل فيبقى على عتبة العرفان ينتظر أن يمد بالعلوم الغيبية فيتعقلها ويتنور بها.

العرفان مبني على الذوق ولا يمكن تحصيله بالتعلم والدرس لأن الذي يحصل بالدرس للعقل والحافظة عليه سلطان وينطبق عليه المحاطية، بينما الحق تعالى لا يحاط به بمعنى العلم به إلا بشرط الفناء "الجنة لا تسع العارف فضلا عن أن تسع الحق، والعارف لا يسعه إلا الحق، كما أن الحق لا يسعه إلا العارف... فلا يسع الواسع إلا الواسع وذلك شيء من وراء العقل... لا تضبطه نقول ولا تحصره عقول.

تنقل إلى حق اليقين تنزها عن العقل والنقل الذي هو قاطع"[2].

مجال القول هنا ساحة الوحدة المطلقة، حيث لا يفقه العقل حقيقتها، ولا يمكن للنقل أن يحكي عنها، من حيث الظاهر طبعا، لأن النقل يظل سور الحقيقة بالنسبة

---

[1] ابن تركه الأصفهاني، التمهيد للقواعد الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ص 6 . 7.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 158.

للعارف، وهو تنزل الحق تعالى في صفة الكلام، بينما باطن النقل ووراء طور العقل هناك الحق فقط بحيث يسع الحق نفسه في مرآة قلب عبده العارف، والسعة هنا بمعنى المعرفة والعلم، بحيث يؤول معنى النص إلى أن الحق يعلم ذاته بمرآة قلب العارف التي يتجلى فيها الحق تعالى على أكمل وجه، فتعرف الحق تعالى للعارف تعرفا خاصا فكان العارف والمعروف واحدا وهو الحق تعالى، ويكون بهذا الاعتبار محيطا بذاته بل نوع المعرفة الحاصلة هنا هي كما قال الشيخ محيي الدين ابن عربي: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله. لكونه متصفا بالوجود، ويظهر سره إليه. فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له"[1]، المعرفة هنا هي معرفة إلهية في صورة إنسانية، وهذه الصيغة تفهم وفق خاصية المعرفة الفنائية حيث يكون الله تعالى عالما ومعلوما، وما العبد إلا مرآة عاكسة لهذا العرفان، ويؤيد هذا الحديث القدسي الذي يعتمده الصوفية أصلا لعلمهم وكمالاتهم الموهوبة لهم، نص هذا الحديث هو : " **لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها، فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش**" (البخاري، باب الرقائق، الرقم: 37). وفي هذا الحديث يميز العرفاء بين قرب النوافل وهو أن يكون الحق تعالى عين أفعالهم وأوصافهم، والمرتبة العليا هي مرتبة قرب الفرائض، حيث يكون العبد عين فعل الله وصفاته وذاته، وما يقع تكوينا يقع كذلك تعريفا، ويؤيد هذا الحديث قول الشيخ العلاوي: " قال بعض العارفين قال لي قلبي

[1] النابلسي، عبد الغني، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص،ط 1، 2008، ج1، 56.

عن ربي القلب إذا كان منورا فارغا من وجود الأغيار لا تبقى له واسطة بينه وبين ربه، فيحدثه في سره حديثا تعجز عن إدراكه العقول"[1]

والجدير بالذكر أن هذه البنى الأساسية للعرفان والمتمثلة في كونه مشروطا بالمشاهدة والكشف بمعنى يجعله لا يخرج عن كونه موهوبا لا يد للاستدلال ولا الحدس ولا الإحساس فيه من سبيل ، مما يجعل فهمه والتعاطي معه بالوسائل العادية كالعقل والوهم أمرا منغلقا، "علم القوم المأخوذ عن كشف مع الاتصاف بحقيقته هو الولاية، كما أن كلامهم دون التحقق به زندقة" [2]، بل يجد الصوفية غرابة عندما يعلمون أن علمهم الذي كان ثمرة مشاهدة لا يد لهم فيه، أصبح متداولا عند أهل الفكر والنظر العقلي : "تجد الناس في اصطلاحاته يداولونه فكان عندهم من جملة النقول بل جعلوه فنا مستقلا يتدارسونه ومن العجب أنهم يحققونه حتى يشك أنهم يذوقونه" [3]، في النص ما يكشف عن خاصية في الخطاب العرفاني وهي معقوليته، بحيث يمكن تعقله وفهم دلالاته لكن لا على وجه الحقيقة بل ما يعقل هو صورة العرفان لا حقيقة العرفان، مما حدا بأهله إلى تحذير أهل العقل من ادعاء فهم مدلول خطابهم من دون سلوك الطريق التي تدخلت في إنتاجه، وهي المجاهدة وانتظار الفتح والوهب الإلهي، إذ ما كل فهم يوافق القصد، لذا كان الفهم من دون شروطه يشكل نوعا من العلم والفهم الذي ينعكس حجابا، بحيث يكون مصير متعلِّمِه كمن يكدّس الصور النظرية التي لا عين لها ما دام لا يعاين مصاديق الخطاب أي الحقائق العرفانية التي تشهد بالبصيرة، لأنه يجب أن نميز في اللغة بين خطاب العرفان وخطاب العقل، رغم أنهما قد يشتركان في البيان عن الحقائق باللغة، إلا أن ما وراء اللفظ مختلف تماما، وهذا ينعكس في الفهم كثيرا، فمثلا نجد العرفاء يذيلون نصوصهم بالتحذير من الفهم العقلي والحسي لمقاصدهم، بما يؤول

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، 112.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص96.

[3] المصدر نفسه، ص97.

إلى تكفير العرفاء واتهامهم بالزندقة في حين أنهم يدعون التوحيد الحقيقي، ونفس الأمر يتحقق في المعرفة، بحيث يدعي العرفاء أنهم يدركون الأمور المجردة بالحس، أو مشاهدة ما لا يمكن مشاهدته بطريق العادة، وبالتالي كل من يطالع كتب العرفاء من دون شرط العرفان لا يفهم إلا ما ألفه وما تأطر ضمن نسقيته العقلية والفكرية، بما يجعل النتائج الحاصلة من القراءة لا تتعدى طور التحصيل والتعقل، فيبقى المعنى العرفاني بكرا ومنزها أن تطأه أقدام العقول والأوهام، هكذا يقرر الدرس العرفاني، فلذا نجد مثلا الشيخ العلاوي في كثير من السياقات يحذر المريدين والسالكين من تعاطي مسائل العرفان من مراتب الوجود ومقامات العارفين الغيبية، بوجه المذاكرة حتى لا يمتنع عليهم تذوقها ومشاهدتها، ويمتنع عليهم الوصول إلى حقيقتها.

"إياكم أيها السائرون المتوجهون من الكلام في الطريق والمحاكاة والتفنن في المذاكرة قبل تحقق المقام وتمكن الأحوال، فإن ذلك يقطع بكم عن الوصول إلى حقيقته، فمن تعلم المذاكرة ليكتفي بها دون أن يطلب الوصول فهو مغرور، وطريق القوم مبنية على تحقق المقام لا مجرد الكلام"[1]، وما هذا التحذير إلا توجيها للهمم أن تتعلق بمعدن العرفان لا أعراضه، المتمثل في المعاينة والمشاهدة، أي العلم على سبيل الحضور لا الحصول.

يقسم العرفان الإسلامي كما يشاء للكثير أن يقسمه إلى قسمين، بالتقسيم نفسه الذي قسمت إليه الفلسفة؛ إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، فكذلك العرفان الإسلامي قسم إلى عرفان عملي، وعرفان نظري، وهذا التقسيم والتمييز هو واقع عليه من خارجه أي خارج ميدان العرفان لتسهيل تعقله لدى الدارس وإلا فإن العرفاء يعتبرون أن علمهم كله عمل ولا مجال لحقيقة دون أن يكون معها أدب لازم لها فإن هذا العلم هو حكاية عن حضور في حضرة القدس الإلهي لا يستند في صياغته إلى قواعد نظرية

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 98. 99.

أو مبادئ عقلية أو حتى نفسية بل هو محض وهب، يظل العارف يتنكر لنسبته إلى قواه النظرية بل ينسبه إلى الفيض الإلهي على أثر سلفهم المذكور في القرآن الكريم وهو الخضر عليه السلام الذي ذكر مقدمتين تبطلان أي توجه نظري للعارف الأولى في قوله تعالى: **وما فعلته عن أمري** (الكهف/ 82)، والثانية في قوله تعالى كذلك: **وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا** . (الكهف/ 68). وهذا يعكس المصدر الإلهي لهذا الخطاب من غير تعمل ، هذه المقدمات تعزز موقف العرفاء من التقسيم الطارئ على كشوفاتهم ورقائقهم، نعم نجد في كلام العرفاء ما يثبت هذا التقسيم، وهو تمييزهم بين الرقائق والحقائق، المقصود بالرقائق الجانب من الكتابات التي تعنى بالسلوك، لكنهم يقرون بأنها موجهة للعوام لغرض التحقق بالصلاح الضامن لأداء العبادات والمعاملات الصحيحة، بمعنى التحقق بمقام الإيمان، أو الأبرار بلغة القرآن. أما الحقائق، فالمقصود بها الجانب الذي يعبر فيه عن مشاهداتهم ومكاشفاتهم التي أفيضت على قلوبهم عندما أُخذوا عن أنفسهم في حضرة القدس.

هذا التوجيه للعرفان بفعل تقسيمه وقع من قبل الدارسين الذين أرادوا أن يذللوا الهوة بين الحكمة والعرفان ، فميزوا بين جانب عملي تمثل في المجاهدات والسلوكيات التي أبدعها العرفاء في تحديد صراط الوصول إلى الحقيقة المطلقة سمي بالطريقة، وجانب نظري يمثل المعارف الحاكية عن الوجود ومراتبه وعن الأنوار المجردة وتنزلاتها وصعودها في ما بين قوسي الوجود الصاعد والنازل، سمي هذا الجانب في الأدبيات العرفانية بالحقيقة.

2 ــ موضوع العرفان:

موضوع العرفان هو الذات العلية وما تستحقه من كمالات وما يستحيل عليها من نقائص، ومعرفة هذا الموضوع يكون تحققا ومعاينة لا تحصيلا مفهوميا كما هو الشأن في علم الكلام أو الفلسفة، بمعنى العلم الذوقي الذي يكون ثمرة شهود يعبر عنه

الصوفية بالوصول، "مطلب العارفين هو الوصول إلى العلم بالله بأنه هو الظاهر في العالم ظهورا لا يمكن احتجابه كشفا وعيانا، متحققين بحقيقته **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/ 03). حتى إذا انطبعت عليهم مراتب الوجود من حيث البطون والظهور، أخذتهم الصمدانية إلى غيب الأحدية، فتتحير الأفكار ويضمحل الآثار، ينادي داعي الواحدية عند فقد الغيرية"[1]، طبعا هذا الوصول لا يكون بمثابة تقابل ذاتين تقابل مواجهة وإنما الأصل يقتضي برجوع الأمور إلى أصولها بعد ذهاب وهم الاستقلال عن العبد، فيدرك أنه محض ربط ومحض فقر فيبقى الذي يبقى وحقه البقاء ويفنى الذي حقه الفناء على أن هذا الفناء ليس انقلابا في حقيقة العبد بمعنى أنه بعد أن كان موجودا بأي نحو من الوجود أصبح بفعل القرب فانيا، وإنما بعد خروجه من وهم وجوده إلى حقيقة فنائه يشهد أن لا موجود على الحقيقة إلا الله وهذا هو عين الوصول، وهو نفسه العلم بالله : "العلماء بالله، فإنهم عرفوا الأشياء من أصلها ودخلوا البيوت من أبوابها، فكشف لهم عن حقائق الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات فعرفوه سبحانه وتعالى على الوجه اللائق بجلاله، وكانت معرفتهم ناشئة عن مكاشفة وعيان، لا عن دليل وبرهان، وهؤلاء يحق اتصافهم بالعلم، لأن العلم هو إدراك المعلوم على ما هو عليه إدراكا كشفيا... ومن لم يصل إلى رتبتهم لا يتصف بالعلم"[2].

إذن العرفان هو " العلم بالحق سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحدية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها ولاتصالها بمبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية"[3]، كما يشاء لبعض الصوفية أن يجملوه في جملة واحدة وهي أنه علم التوحيد الحقيقي في مقابل علم التوحيل الذي

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي ، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، <196.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 75.

[3] كمال الحيدري، العرفان الشيعي، ص10.

يكون ثمرة التفكير وإعمال العقل : "فسألني ذات يوم (الأستاذ البوزيدي سأل الشيخ العلاوي) بأي فن يتعلق هذا الدرس الذي أراك تحافظ عليه؟ فقلت له بفن التوحيد، وأنا الآن في تحقيق البراهين. فقال: قد كان سيدي فلان (ولعله يقصد ابن مشيش في صلاته المدعوة بالصلاة المشيشية) يسميه بفن التوحيل" [1]، نعته بعلم التوحيل، لأنه لا حكم له على النفس المغروسة في العالم السفلي عالم الوحل بمقارنته بعالم التجرد والطهارة أي عالم الجبروت، التوحيد الذي يدعيه أهل النظر لا يورث صاحبه يقين حضور الحق تعالى بل قد يتمادى صاحبه في المعصية والسبب الأساسي في ذلك أن توحيد أهل النظر لا يتناقض مع الغفلة بينما شرط التوحيد العرفاني هو القطع مع الغفلة لأنه لا غفلة مع حضور ، له حكم على النفس فيفنيها ويبعثها في عالم الطهارة والجبروت، لأن العرفان يورث صاحبه شهود حضور الحق تعالى ويورث أدب الحضور.

ونحن نطالع ذم العرفاء لأهل البرهان والنظر العقلي في مقاربتهم للتوحيد، هذا لا يعني أنهم يحرّمون تعاطي العقل مع هذا العلم، وإنما شرط تعقله الصحيح أن يكون مسندا إلى الذوق والمشاهدة، وهنا نتذكر ترتيب أهل العلم عند الإشراقي الشهيد السهروردي، للخلفاء بين متوغل في ذوق التأله عديم البحث وهم الصوفية كأبي يزيد البسطامي، وحكماء متوغلون في ذوق التأله ومتمكنون من الحكمة البحثية وهم قلائل، وحكماء عديمو ذوق التأله متمكنون من الحكمة البحثية، ويرى الشهيد السهروردي، أن عتبة الخلافة لا تعدو ذوق التأله لأنه ضامن لسعادة النوع الإنساني، ولا أدنى من ذلك، والأكمل من حصل الحكمتين الذوقية والبحثية، وبهذا يتفق الإشراق مع العرفان في ضرورة السلوك وذوق التأله الذي يعني فيما يعنيه المشاهدة والقرب الإلهي، ففي "العرفان المتداول، ينصب الاهتمام على السير والسلوك المعنويين وعلى الذوق والعيان

[1] عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 24 – 25.

من أجل بلوغ الحقيقة والوصول إلى مرحلة الكمال. ولا أهمية فيه للبحث والاستدلال، أو النظر والبرهان"[1]، لذا نجد ابن تركه الأصفهاني يعتبر التوحيد العرفاني منغلق على ذوي العقول أسيري البرهان، وشرطه التنور بنور الذوق والشهود، الذي يقي صاحبه من أن تأسره الصور النظرية في الوهم وتخرجه من العيان، وطريق هذا التوحيد سلوك الطريق الخاص الذي دعا إليه الأنبياء سيما صاحب الفضل عليهم الذي كمل معرفة ووجودا فكان بحق الصراط السوي وهو سيدنا محمد (ص)، مصداق الحقيقة المحمدية وبرزخ البرازخ، وباب الحضرة الإلهية: "أما بعد فإنّ مسألة التوحيد ، مما لم يهتد إليه إلى الآن نظر ذوي العقول بمشاعل الحجج والبرهان، إلا من أيده الله بنور منه، ووفقه بهدايته إليه، من الحائزين منهم مرتبتي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي، الفائزين بمنقبتي العلم العلي والكشف الإلّي• (الكشف الإلهي)"[2]، مصباح العقل والاستدلال لا يمكنه بمفرده أن يكشف عن صاحبه ظلمات الطريق وبالتالي لا يستطيع أن يكون له هاديا إلى التوحيد الحق، ما لم يؤيد ذلك بنور العلم الإلهي المفاض من قبله سبحانه وتعالى، لأنه لا دال على الوجود إلا الوجود الحق، ويعتبر ابن تركه الأصفهاني أن العرفاء هم ممن "خلصهم الله تعالى عن مضائق المقدمات من الخطابية والبرهانية، إلى أقضية الواردات الكشفية، والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع إلى محل التفصيل، ووسائط نزول المعاني عن سماء القدس إلى مقام التنزيل سيّما من تأسى منهم - أسوة حسنة - بالأول منهم وجودا ورتبة، والآخر منهم زمانا وبعثة" [3]. فمصدر العرفان ليس حركة العقل في

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، ص 34.

• الإلية: كل اسم مضاف إلى ملك أو روحاني، كجبريل وميكائيل، فإن الجبر، والميكا، من أسماء الملائكة، وقد أضيف إلى إيل، وهو بالسريانية والعبرية، بمعنى الله. (عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005، ص 255).

[2] ابن تركه الأصفهاني، تمهيد القواعد الصوفية، ص 5.

[3] المصدر نفسه، ص 6.

تفكره واعتماده على مقدمات مهما كانت بديهية، وإنما مصدر العرفان متابعة الوحي واتباع النبي (ص)، إلى درجة الوراثة، أي وراثة علمه الظاهر والباطن، لذلك كما ورد في نصوص العارف بالله حيدر الآملي ينعت العرفان بالعلم الإرثي في مقابل علوم العقل.

المبحث الثالث: الموقف من العرفان وإشكالاته.

1 ـ الموقف من العرفان:

واجه العرفان الإسلامي رفضا من قبل نخبة ثقافية إسلامية، فاعتبرت العرفان موقفا سلبيا من الحياة بل يصل إلى درجة الاستعلاء على الواقع من خلال حالة تضخم مرضي للأنا وفي هذا إشارة إلى بعض الشطحيات التي يوحي ظاهرها إلى التعدي على مقام الوجود حتى في درجة إطلاقه، فالعرفان في موقف هذا الفريق هو " موقف نفسي وفكري ووجودي، لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير: والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه وبالتالي الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية، تضخيم العارف لأناه"[1].

بل يذهب العارف ــ في رأي هذا الفريق ــ إلى ملء كل مساحة الوجود في الزمان والمكان متسلطا على الكون بأناه جاعلا منها أصل الوجود في إشارة إلى دعوى العرفاء بالتحقق بمرتبة الإنسان الكامل ووحدة الوجود، التي لا يفهمها هذا الفريق إلا حلولا واتحادا، فالعارف " يلغي العالم ليجعل من أنا العارف الحقيقة الوحيدة ، هو يعتبر العالم شرا كله ليجعل من أناه، ومن أناه وحده نفحة الخير الإلهي الوحيدة في هذا العالم. وبنقلة سحرية ينقل العارف تاريخه إلى ما قبل تاريخ البشر، لا بل إلى ما قبل تاريخ الملائكة ليجعل من نفسه كائنا إلهيا بل جزءا من الإله. وبما أن نزعة الأنا الوحيدة المسيطرة عليه لا تقبل التعدد سواء على المستوى البشري أو على المستوى الإلهي فإن النهاية التي ينتهي إليها ـ حتما ـ هي ادعاء الاتحاد بالإله أو حلول الإله فيه"[2].

---

[1] الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص 255.

[2] المرجع نفسه، 379.

يضاف إلى هذا تشكيكات وإيراد شبه على بعض من أساليبه وطرائقه في الوصول إلى الحقائق أو على نتائجه المعرفية التي لم تقبل من هؤلاء الخصوم سواء لمخالفتها صريح ظاهر النص الديني أو لمخالفتها قواعد المعقول. ففريق أهل الحديث، أو الذين اصطلح عليهم في علم الكلام بالنصيين ـ الذين لا يرون يقينا ولا حقيقة إلا ما وافق ظاهر الشرع ممثلا في الكتاب والسنة ـ، أخذهم بظاهر النص عجّل باحتجاجهم على العرفاء فرفضوا بالتالي ما قررته المعرفة الصوفية، فاتهموهم بالحلول والاتحاد في مجال التوحيد واتهموهم بالبدعة والضلال في مجال الممارسة والسلوك، كما اتهموهم بالباطنية وإبطال التكليف الشرعي، إلى آخره من الاتهامات، إذ رأى أصحاب الحديث وبعض فقهاء المسلمين أن العرفاء لا يرتبطون عمليا بالإسلام، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنة إنما هو خداع صرف وتضليل للعوام، ورأى البعض الآخر منهم أن العرفان والتصوف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضد الإسلام والعرب معا، تحت ستار من المعنويات الهدف منها الانقلاب على رسالة الإسلام والعودة بتعاليم الزرادشتية المجوسية وبعض الوثنيات بعنوان المعنوية والتوجه الروحاني الصرف، والغرض الأساس إبطال الشريعة بالالتفاف عليها، كما اتهم البعض التصوف والعرفان بالبدع والأباطيل، وأن ما يقوله العرفاء بشأن التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود، بمعنى الحلول والاتحاد، وأن لا وجود إلا لله وأسمائه وصفاته وأفعاله، كما أن السير والسلوك العرفاني أمر مغاير للزهد كما شرعه الإسلام وأن الطريقة العرفانية مغايرة للشريعة الإسلامية وذلك لاحتوائها على مسائل لا تمت إلى الفقه بصلة.

كما أن الدين الإسلامي خال من التعقيد والتكلف الذي ورد في متون العرفان الإسلامي بحيث أن هذا التعقيد والتكلف يتعارضان مع البلاغ والرسالة التي جاءت للناس كافة ويفهمها عامة الناس، "ومن نافلة القول التنبيه على أن الإسلام لا يقر مذهبا يقول بحلول الله في جسد إنسان أو فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية، كما لا يقر القول بوحدة الوجود او أن الله تعالى مجموع هذه الموجودات لكن الإسلام يقول بإثنينية الوجود، أي الله والعالم... كما لا يقر الإسلام القول بإسقاط التكليف... بدعوى أنه

(العبد) وصل إلى معرفة الله ... فقد عاش رسول الله (ص) وعاش المسلمون حياتهم يؤدون العبادات والفروض دون أن تسقط عنهم فريضة واحدة. كذلك لا يقر الإسلام عقيدة الجبرية ولا فكر الزهد، بمعنى السلبية والانقطاع عن الجهاد والعمل.. فافسلام لا يقر الدعوة للانفصالء عن الدنيا أو تحقيرها..ز وترك المباحات وتعذيب النفس"[1].

هذه التهم وغيرها تكشف عن خلاف في المنهج والهدف، فمنهج يقوم على الظاهر والتشدد في التعامل مع النص الديني، بحيث أي تعارض ظاهر في النص الديني يدفعه بترجيح الأقرب دلالة إلى العرف رافضا أي محمل آخر يحتمله النص يتجاوز العرف، لأن الدلالة التي جاء على منوالها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تراعي الوضع اللغوي الذي كان عليه العرب في الجاهلية، وبالتالي لا مجال للاعتقاد بأن النص الديني جاء مجاوزا لما يمكن لعامة الناس أن تفهمه ويعد أي إخراج للنص من الدلالة الظاهرة ـ الظاهر هنا بمعنى الموافق للعرف الدلالي لعامة الناس لا الظاهر الذي يعد مستوى نازل من الحقيقة الدينية . ـ محض تقول وادعاء بل تخرّص يجانب مقاصد الدين الإسلامي، كأن الدين جاء ليواطئ الناس فيما يذهبون لا ليرفعهم إلى الحقيقة الغائبة عنهم بحكم سنة العادة والإلف.

وفي الجهة الأخرى من الرفض نلفي أهل النظر خاصة من المشائية الإسلامية • وغالبية علماء الكلام، منعوا أن يكون العلم له سبيل غير سبيل الحس والنظر العقلي في

---

[1] طعيمة، صابر، التصوف والتفلسف، الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005، ص 97 – 98.

• نميز في المشائية الإسلامية فريقان: فريق لفقوا مذهب أرسطو بتعاليم أفلاطون وأفلوطين ونخص بالذكر هنا الفارابي وابن سينا،

هذين الفيلسوفين تعاملا تعاملا إيجابيا مع العرفان الإسلامي رغم ما انتهيا إليه من نتائج بحثية قد تتعارض مع ثمرات الإلهام

والكشف الصوفيين، والفريق الثاني من المشائية الإسلامية كانت فلسفته وفية إلى درجة كبيرة لتعاليم أرسطو مما أبعدها عن أن

تشم رائحة الكشف وأساليب طريق العرفان، فكان منهجها عقلانيا صارما، نذكر علي سبيل المثال ابن باجة وابن رشد، هذين الفيلسوفين وقفا موقفا متحفظا من نتائج ومنهج العرفان بحيث رأيا أن المعرفة لا يمكن أن يكون طريقها المجاهدة لوحدها.

ما عدا الأنبياء، ناهيك عن مخافة العرفان لصحيح المعقول، وأن لا ضوابط له تحكم سيره المعرفي من المقدمات والنتائج.

لكن العرفاء حاولوا رفع الشبهات التي أوردها هؤلاء الخصوم بأن قرروا أن مواد الإسلام الأولية هي أغنى وأعمق بكثير مما رفضته جماعة أهل الحديث جهلا أو عمدا فقد وردت في القرآن الكريم مطالب تكشف عن كيفيات وجودية على غير ما يمكن أن يتبادر إلى ذهن البشر كلقاء الله والمعية الإلهية وقيوميته للوجود وغير ذلك... فسكتوا ـ أي العرفاء ـ عما علموا أن لا سبيل للعقل إليه واستعملوا في بيان بعض مكاشفاتهم بالأمثال مع التحذير من توجيه هذه الأمثال توجيها عقليا أو حسيا، وركزوا الهدف الأساس للدين والذي لا يختلف عليه الفرقاء وهو تحقيق السعادة الإنسانية وإنقاذ البشرية عبر الدعوة إلى عبادة الإله الواحد الأحد، وهذه السعادة لا يمكن تحصيلها إلا بتطهير النفس من التعلق بالماديات ورفعها عن مستوى الحياة البهيمية، مسجلين أن العرفان لا يجانب الملة الإسلامية بل إن ثمة مقاما معرفيا حصلوه من غير الطريق الذي سلكه غيرهم، وهو السبيل الذي نوهت إليه النصوص الدينية نفسها التي يرابط عندها هؤلاء الخصوم، ولهم في ذلك دلائل وأدلة مثل ما ورد في سورة الكهف حول العبد الصالح الذي أحاط بما لم يحط به النبي موسى عليه السلام وكان الشاهد هو العلم اللّدني، أو الروايات الكثيرة عن النبي (ص) التي تتحدث عن خواص عباد الله الذين لا يرد الله لهم طلبا والذين كانت إرادتهم عين إرادة الله، أو الحديث القدسي الذي يشير إلى قرب الفرائض وقرب النوافل. لذلك فإن العرفاء يتعاملون مع هؤلاء الخصوم تعامل من يريد تغييب جوهر الدين وخلاصته حينما يبطل المستويات الباطنية للنصوص الدينية التي جاءت روايات عديدة تشير إليها . يدعي عرفاء الإسلام أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أفضل من غيرهم، وأنهم المسلمون الحقيقيون، وأنهم يستندون في كل ذلك إلى الكتاب والسنة.

2 ـ العرفان والفلسفة:

تقرر القاعدة الإبستمولوجية أن نتائج كل بحث وقيمتها المعرفية هي على حسب المنهج المعرفي المتبع في الوصول إليها، فمن اجتهد برأيه فإن نتائج بحثه تكون من سنخ رأيه ولا تتجاوزه، ومن تمسك بالعقل فنتائجه لا تعدو ذلك أيضا . فمن سلك سبيل المعلول للوصول إلى معرفة علته فإن نتيجة سلوكه هذا لا يفتح له باب العلة إلا بقدر ما كشف له معلولها ويا لعجز المعلول عن أن يدل على نفسه فكيف به أن يدل على من كان سببه. ومن عرف العلة بالعلة نفسها دلته معرفته هذه على الأمر كما هو في الحقيقة لأن الدال هو نفسه المدلول وهذا سبيل الصديقين • الذي وقف عليه ابن سينا حين يقول: "وإلى هذا أشير في الكتاب الكريم: **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق.** أقول: هذا حكم القوم. ثم يقول: **أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟** أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" [1]، لأن ابن سينا كان فيه حاكيا عن غيره ولم يتحدث عنه بحكم الخبرة وحسبنا هنا قول ابن عطاء الله السكندري في المناجاة: "إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟"[2].

فمنهج الفيلسوف وأهل النظر عموما يقوم على معرفة العلة انطلاقا من معرفة المعلول بناء على أن الآثار وسيلة إلى المؤثر، فهم ينطلقون من افتراض مجهول غير

• برهان الصديقين هو برهان وظفه ابن سينا في الاستدلال على وجود واجب الوجود، وسماه بهذه التسمية لأنه الدليل المعهود عند

الصديقين أي أهل الله وخاصته الذين أغناهم شهودهم الحق تعالى عن أي دليل بل رأوا أن غير الله تعالى هو الذي يحتاج إلى

دليل.

[1] ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص 54.

[2] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط1، 2006، ص 73.

حاضر وهو العلة، يحتاج هذا المجهول إلى وجود سابق في علم المستدِل، يكون مبررا له للتوصل إلى المؤثر، هذا هو الأمر في المنهج البحثي وحصيلته.

أما في المنهج العرفاني وجريا على منهج القرآن الكريم فإننا نجد الأمر مختلفا لأنه يسلك طريقا آخر مغايرا تماما لطريقة المتكلمين والحكماء، فه و يبدأ بالعلة والمؤثر ويرى من خلالها الآثار، وهذا يعني أن المنهج العرفاني يفترض وجود العلة في رتبة سابقة، وإذا ما استدل على وجود المؤثر نفسه فإنه يستدل به عليه ومن أجل إقامة الحجة لا لتحصيل المعرفة به، فإن معرفته به ولو إجمالا أمر مفروغ منه ، فالمنهج العرفاني شأنه شأن المنهج القرآني ينطلق من اليقين بوجود العلة وأنها حاضرة دالة على غيرها وغيرها هو المحتاج إلى دليل على وجوده ونلمس هذا في قوله تعالى " **أفي الله شك فاطر السموات والأرض**" (إبراهيم / 10)، وجود المؤثر أمر ليس موضع بحث وتمحيص، بل الأمر على غير العادة الفكرية، حيث يغدو العالم والكون هو الذي يحتاج إلي الدليل عليه لأنه عندهم، العالم غائب وما ظهر قط بل وجوده كوجود العنقاء.

إن افتراض عدم وجود المؤثر أو غيابه في علم الفيلسوف وصاحب النظر هو المبدأ الأساس في المنهج الاستدلالي للمتكلمين والحكماء، لذا نجد ما ينتهون إليه في معارفهم التوحيدية هو خلاصة ما حصلوا عليه من الآثار وهي معرفة "**ظلّية**" لا حقيقية لأن المجهول عندهم وهو المؤثر من سنخ الأثر الذي هو حاصل علمه عندهم شأنهم شأن من استدل على الشمس بوجود النهار دون أن يرى الشمس فإن معرفته بالشمس هي معرفة غيرية لا حقيقية.

فمعرفته بالله يكون الله سبحانه فيها معروفا ثانيا وبالعرض، أي بآثاره، في حين أن آثاره معروفة لديه أولا وبالذات فلا تحتاج إلى وسيط، فالذي يحتاج إلى وسيط هو الحق تعالى بينما الذي لا واسطة بينه وبين الفيلسوف وصاحب النظر هو هذا العالم الحادث، مما جعل العرفاء ينعتون هذا المنهج بأنه يحجب صاحبه عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في نفسها، إذ الأصالة غدت لغير الله تعالى، وأصبح الحق تعالى هو المعتبر، وهذا قلب للأمور كما عليه نفس الأمر.

إن المتّبع للمنهج البحثي التحقيقي يرى نفسه حاضرا في صفحة الوجود والله المظهر له غائبا، في حين العرفاء ومنهم الشيخ الأكبر يقول: العالم غائب ما ظهر قط، والله تعالى ظاهر ما غاب قط.

أما من حيث الهدف فإن الفيلسوف رسم لبحثه هدفا يرمي إلى تكوين صورة نظرية مكتملة عن الوجود ومبادئه، إذ هدف الفلسفة هو صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني . بينما العارف لا علاقة له بال تصور والتعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها هو مشاهدة جمال الحق وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة الأشياء كما هو الشأن عند الفيلسوف وأهل النظر الفكري عموما، هذا الاختلاف في المنهج والهدف بين العرفان والفلسفة ليس الاختلاف الذي يأخذ شكل اختلاف عرْضي (بتسكين الراء)، بحيث يجب الخيار بينهما، كالعلاقة التي تحكم المتضادين، اللذان لا يجتمعان معا وقد يرتفعان، ولكن الاختلاف بينهما هو اختلاف في الطول لا في العرض •، واختلاف الطول كالذي بين الخسيس والشريف وهو عنوان الاختلاف بين الفلسفة والعرفان، هذا الاختلاف يجعل الحاكمية والقهر للشريف على الخسيس، وبناء على ما سبق في المنهج والهدف، فإن العرفان في مقاربته للحقيقة يراهن على الوصول إلى الحق لا تحصيل صورة عنه، كما يحكم على العلة بذات العلة نفسها ، لأن الوجود لا أشرف منه حتى يكون عليه دليلا، هذه المقدمات تجعل طريق العرفان أشرف من طريق الحكمة والنظر العقلي.

• مصطلحا الاختلاف في الطول والاختلاف في العرض ورد استعمالهما في الفلسفة الإسلامية للحديث عن العلاقة التقابلية التي تحكم الحدود، المقصود بالاختلاف في الطول خاصية التشكيك التي تحكي عن اختلاف في المرتبة أي بين القاهر والمقهور من حيث الوجود وهو نفس الخاصية التي تحكم مراتب النور بين النور الشديد والنور الضعيف، أما الاختلاف في العرض فيكون بين الماهيات التي تتشارك في المرتبة نفسها بحيث يكون الاختلاف اختلاف تضاد.

3 ــ موقف العرفان من العلوم العقلية في مجال الإلهيات:

مبحث الإلهيات من المباحث الأساسية والأولية لدى كل الأمم، وهي من أشرف العلوم لشرف موضوعها، وهو مبدأ الوجود الحق تعالى، ومن العلوم التي تتصدى لهذا المبحث وجعلته مبدأ علومها (خاصة في الفكر الإسلامي)، علم الكلام والفلسفة والعرفان، لكن على اختلاف في المنهج، فالفلسفة عمدتها في هذا العلم العقل، وعلم الكلام يزاوج بين العقل والنقل في الدراسة، مع تسبيقه للنقل على العقل، على الأقل في مجال إثبات مواضيعه، وأطروحاته، لأن هدف المتكلم الدفاع عن العقيدة المنصوص عليها في النقل، وقد يجانب بعض دلالاتها، تغليبا لطرح على آخر في النص الديني نفسه، إذا ما ظهر تعارض في الظاهر. بينما العرفان يجعل منهج الكشف طريقه في فهم الإلهيات والتعاطي معها.

ورّث هذا الاختلاف نوعا من الممارسة النقدية داخل الثقافة الإسلامية، طغى عليه في الغالب جانب الحدة والعنف، ونحن ما يهمنا في هذا السياق هو موقف العرفاء من أهل الفكر والنظر العقلي في مجال الإلهيات بالأساس، وقد سبق أن تطرقنا إلى موقف أهل النظر من العرفان عموما.

النقد الأساسي الذي وجهه العرفاء ضد أهل النظر والفكر، منطلقه هو صلاحية موضوع الإلهيات أن يطرقه العقل وهل يصل في بحثه إلى المطلوب وهو العلم؟ بما يعنيه من انكشاف الموضوع انكشافا جليا. وحل هذه المشكلة يبرز في معرفة طبيعة موضوع الإلهيات واستعدادات العقل والفكر، لكي نستطيع استعمال هذه القوة النظرية في الخوض فيه أم لا.

يرى العرفاء أن العقل له حد لا يتجاوزه في مسألة الإلهيات وهي إثبات المطالب، من خلال الاستدلال على وجود الله تعالى وإثبات المعاد والنبوة وصدقها، وإثبات صفات الله تعالى التنزيهية فقط، أما فيما عدا هذا فالبحث العقلي يورث التلبيس، يقول الشيخ

محيي الدين ابن عربي: " إن أهل الفكر خطأهم في الإلٰهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وإنما ذموا لما أخطأوا فيه من العلم الإلٰهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم السلام بحكمهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند"[1]، لأن طلب المعرفة يكون من أصل الموضوع، وهنا هو الله تعالى الدال على ذاته من خلال الشريعة، لذا يرى ابن عربي، أن خطأ الفلاسفة أشنع من حيث استرشدوا كليا بالعقل، بينما المتكلمين ما داموا قد استرشدوا بالنقل في إثبات مطالبهم، قد أصابوا من هذه الجهة لكنهم أخطأوا عندما استعملوا فكرهم في تأويل دلالات النصوص في مجال الإلهيات فأولوها على مقتضى فكرهم ونظرهم فتشوش عليهم الأمر، فهم مصيبون بالأصالة مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه.

فالعقول في اعتقاد العرفاء، لا تعرف الله إلا من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، " العقل لا يعطينا شاء أم أبى سوى التنزيه المطلق الذي يفضي إلى التعطيل فيجعل من الألوهية مبدأ ميتافيزيقيا مجردا من الفاعلية المطلقة" [2]، لأنه ثبت اعتراض المتكلمين والفلاسفة على ثبوت بعض الصفات، لأن العقل والنظر يحيلها على الحق تعالى، واعتبروها من التشبيه، والله يجل أن يعرفه العقل بفكره ونظره. فكان شرط معرفة الله تعالى أن لا يأخذ العقل عن فقير مثله وهو الكون، لأن مصيبة الفيلسوف والمتكلم هي قاعدة قياس الغائب على الشاهد وهذا مما لا يفيه بالمعرفة اللائقة بجناب الحق تعالى، ما دام أن شاهده هو الكون وهو فقير مثله، فلا يعطيه المعرفة بالله تعالى.

فما دام الفكر موجودا فمن المحال أن يطمئن ويسكن، لذا فإذا "أراد العقل تجنب السقم والخطأ وتوخي الصحة والسداد، فما عليه إلا أن يدرك ما له من مجالات يمكنه الخوض فيها، وحدود لا يمكنه تجاوزها، منها ما رسمها له الشرع، ومنها ما يدرك عجزه

---

[1] ابن عربي، محيي الدين، ج2، ص523.

[2] جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، دار عمار، عمان، ط1، 1992، ص 137.

فيها بمفرده إذا عرف قدر نفسه، وأشرف ما يطلبه العقل ويسعى لإدراكه هو المعرفة بالله خاصة من حيث صفاته وأسمائه المتجسدة في مخلوقاته، لا من حيث ذاته "[1].

وحتى هذه المعرفة فتكون من حيث الإجمال ولا ينبغي له أن ينكر على من أوتي ما لم يؤته هو، لأنه حتى معرفة صفات الحق تعالى في الكون من حيث التجلي لا طاقة له على ذلك، خاصة في مجال عينية الكثرة للوحدة والعكس، لأن العقل "**فرقان**" يميز بين الأمور المتقابلة وليس بإمكانه الجمع بين الأضداد.

ينبغي للعاقل، كما يرى العرفاء، أن يتعرض لنفحات الجود، ولا يبقي مأسورا في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة من ذلك. ومن المحال على الذي يعلم بمرتبة العقل والفكر أن يعرف ماهية الله بطريق النظر. وهذه المعرفة طريقها الدخول في طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها الله ورسوله (ص).

ومهما كان من استعمال العقل والاستدلال في مجال العرفان، وهذا مما لا تخلو منه كتب العرفاء وفي بيان أعقد القضايا، فإن ذلك ليس من باب التحقيق العقلي في مثل هذه المسائل وإنما رفع الغرابة عنها لا توضيحها، كأن إدراج الاستدلال والفكر من أجل إلزام أهل النظر بما يقبلون به في فنهم، وإلا فإن القضايا العرفانية كلما زادت العبارة فيها زادها ذلك خفاء وغموضا على عكس القضايا النظرية والفكرية التي تزداد وضوحا بمزيد من التعبير والاستدلال، لأن " اعتماد العارف ومتكأه الأساس في دعاواه هو الكشف والشهود، وفي الواقع، إقامة الدليل على قضايا من نوع وحدة الوجود ليس سوى محاولة لرفع حالة الاستغراب عما يقوله العارف ويصل إليه في تجربته العرفانية أما من حرم التجربة عينها... يقول الغزالي:" اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه،

---

[1] خميسي، ساعد، الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية، ضمن: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي،

منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، ط1، 2003. ص 142.

بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخس من أن يخاطب، فيترك وجهله"[1].

وقد يصل العرفاء إلى توصيف العقل، بالقدم الخشبية، التي لا تصلح في الخوض في جبال السلوك وأودية العشق اللذان يصلحان كسبيل للمعرفة في مجال الإلهيات. وننبه أن عداء العارف للنظر العقلي لم يكن أساسه الجمود على الظواهر والتعصب، "وأن ما يدفع كبار العرفاء لاحتقار الفلسفة، ليس سوى علو مقام وادي السلوك ورفعة درجته. فالعارف طوى طريق الحق بقدم السلوك والمعرفة، ووصل إلى قمة قاف الشهود ووادي أمن اليقين بعد اجتيازه للوديان المخيفة ومنازل النفس الوعرة، وعين العارف الحقيقي، هي عين العادل المنصف الذي ينظر بعين الحق ولا يرى شيئا سوى الحق... فحينما يصف عارف شهير كجلال الدين الرومي الاستدلال بأنه ذو قدم خشبية، فهذا يعني أن قوة البرهان والاستدلال الفلسفي لا تعد شيئا إزاء القوة الشهودية وجاذبيتها، ولا يمكن أن تساويها "[2]، وكما يجيب أبو سعيد أو الخير مريديه اللذين سألوه عن حقيقة ومرتبة علم الفيلسوف المشائي الشيخ الرئيس، بقوله : "حينما ذهبنا بمصباح مضيء، خطا الشيخ بعصا الاستدلال"[3].

مراد العرفاء في كافة هذه الردود والانتقادات هو مطالبة أهل النظر العقلي بأن لا يتوقفوا عند الدليل الصوري النظري، لأن المنازل المعنوية للسلوك والمقامات الباطنية، أسمى من منعطفات الاستدلال، ودائرة المعرفة فيها أوسع ، بينما مرتبة العقل لا تتجاوز عالم العلم الحصولي وعالم الماهيات، وهذا الاختلاف كما سبق وأن ذكرنا هو من نوع الاختلاف الطولي في عالم الفكر والإدراك.

---

[1] علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص 257.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في الإسلام، ترجمة، عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001، ج1، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص16.

فالعقل ليس بإمكانه أن "يفكر خارج أفق الزمان والمكان، وليس لديه أي اعتبار سوى إطار هذا العالم، أما فيما وراء الطبيعة فليس بإمكانه أن يفعل أي شيء، أما العرفاء فيقولون أن العقل عاجز لأنه لا يرى إلا نفسه... لأنه كلما ارتفع وسما فلا يجد في نهاية الارتفاع والسمو سوى المعقول لا شيء آخر غيره... لكن ما هو عمل الحب؟ يقال: أن الحب لا يرى المعقول، ولا يبرهن على شيء، وإنما هو كالشعلة التي تحرق وتذهب"[1]. العقل يقيم جدارا من المفاهيم بين المعلوم والعالِم، ففي ديوان العرفان العقل مشرك يحول الموجودات والمعقولات إلى أصنام وأوثان تعيقه عن معرفة الأشياء على ما هي عليه في نفسها، ونحن في هذا المقام نتأسى بنقد كانط للعقل الخالص، حيث اعتبر أن الذهن مزود بمقولات قبلية تؤطر ما تصادفه الحساسية في إدراكها للعالم الخارجي، وفتش هذا الفيلسوف عن قبليات أخرى تسمح بمعرفة ما وراء الطبيعة فلم يجد سوى طور العمل الذي يسلم بأمور لا دليل له عليها وهي كلها ميتافيزيقية كوجود الروح والله والإرادة المطلقة، وسجل كانط نتيجة هذه الدراسة أن لا مجال في العقل لمعرفة الشيء في ذاته، بل هناك صور نظرية لتأطير الظاهر، وهذا عين الوثنية المعرفية، إذ كيف نشبع العطش والفضول الذي يسكننا ويدفعنا دفعا للمعرفة الكنهية.

لذا كانت الميتافيزيقا نوعا من القفز من المشروط إلى اللامشروط لأن عمل العقل في الميتافيزيقا أساسه المشابهة، أي مشابهة اللامشروط بالمشروط، لكن سلطة التنزيه التي تراقب عمل العقل في مجال الإلهيات، يوقعه في صنمية المفاهيم التي تؤول إلى التعطيل، " وإذا سلمنا بأن النظر يسلك سبل المشابهة، لزم أن من يخوض في الإلهيات واقع، شاء أم أبى تحت وطأة الأساليب التشبيهية في تقريبه للمطلوب الغيبي وتقديره لصفاته. وعلى افتراض أن الرغبة في التنزيه حاصلة عند الناظر، فلا ينفعه أن

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001، ص186.

يستعمل لوصف هذا المطلوب بوجه لا يشاركه فيه غيره، مثل مقولات التعالي و الإطلاق واللاتناهي"[1].

فلا مناص من الفرار من التشبيه الذي يتهدد عمل العقل في مجال الإلهيات، لأن قاعدته الإدراكية هي هذا الكون الحاضر والذي تأتيه الرسائل منه عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة، أما الميتافيزيقا فيستطيع أن يطلع عليها إجمالا لكن من دون معرفتها على ما هي عليه الحقائق هناك، فيقف العقل في مجال الإلهيات بين نارين نار التشبيه بحكم أدواته المعرفية الصالحة لعالم الكون، ونار التنزيه، بحكم مفارقة الحقائق الإلهية، " فرار الناظر الإلهي من التشبيه يوقعه في نقيضه وهو التعطيل الذي لا يقل سوءا عن سابقه، وأن اختياره لحلين وسطين من تأويل هو أقرب إلى التشبيه ومن إثبات هو نزوع إلى التعطيل، لا يخلصانه من حيرة النظر، وقصور اللغة عن الاقتراب من المعرفة الإلهية، وعن تحقيق التنزيه اللائق بذات الله"[2].

فنحن نستطيع أن نحدد ماهية الإنسان العميقة بأنه عارف لا مجرد ناطق (عاقل)، فملكة العقل هي بداية تميزه عن بقية أنواع جنسه، وهناك مقامات أعلى من العقل كمقام الحب ومقام العشق، فهو الذي حمل الأمانة الإلهية التي عجز غيره عن حملها، وهو المقصود من الخلقة، أي الوجود الغائي للخلقة: " **خلقتك لأجلي وخلقت الوجود لك**" وهو مصدر الخلقة، أي القبضة النورية من مشكاة المحبة الإلهية: "**كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني**" ، فكما يقول مولانا جلال الدين الرومي:

"العشق، تلك الشعلة التي إذا تأججت

أحرقت كل شيء عدا المعشوق

---

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2000، ص 30 – 31.

[2] المرجع السابق، ص 33.

إنه يحرق ويحرق حتى يصل إلى ما يجب أن يصل إليه. في حين لا يستطيع العقل أن يصل إلى هناك لأنه يقع في شباك المعقول. ولهذا قال العرفاء العلم هو الحجاب الأكبر... لأنه واقع في قيد المعلوم. والوقوع في قيد المعلوم، يعني الوصول إلى سد غير قابل للاجتياز، في حين يحرق العشق حتى هذا السد أيضا"[1]

فمولانا "جلال الدين الرومي" يعتبر أن صاحب الاستدلال ذو قدم خشبية لا يقوى على طريق أهل الله المليئة بالمخاطر ولعل أهم ما فيها أن مهرها حتف السالك وفناؤه، نتيجة جذوة العشق المغروسة في كينونته والتي لا يمكن للعقل أن يفجرها، بل عمل العقل هو كعمل العنكبوت تسيج طريدتها، فالعشق يدفع إلى الاحتراق كما يدفع الفراشة إلى السراج فتحترق في جمالية المتعة بالنور وهذا جمال في جلال، وهذا ما يتناقض مع سبيل العقل الذي يشترط وجود النفس المدركة وقواها والعقل أشرف قواها.

4 ـ إشكالات على العرفان ووجه ارتفاعها:

أ ـ مشكلة الثنائية وطيها في الوحدة:

الخطاب العرفاني يعكس في مقوله عدة إشكالات، تفرزها مضامينه في ذهن القارئ الذي يستعمل العقل والأدوات العادية للإدراك، فهو خطاب خارق بكل ما للكلمة من معنى بحيث يخرق كل نظام معرفي لأنه يستعصي على الإحكام والتصنيف، فكلما اطمأن القارئ إلى دلالة وجد في الخطاب نفسه ما يذهب ما جمعه ووعاه في قراءته السابقة لذلك من بين النعوت التي نعت به الخطاب العرفاني أنه خطاب مفارق، يكفي فقط أن نرجع إلى اللحظة المؤسسة له لنعرف سبب هذه المفارقة فهو مبني على المفارقة من جهة أنه نتيجة خرق عادة فكما يقول الصوفية "من لم يخرق عادته فلن تخرق له العوائد".

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 186.

ومن خوارقه جمع الأضداد، ذلك أن الحقيقة الوجودية مبنية على الاختلاف، والتضاد، ولعل عالم الأسماء الإلهية وهي محتد عالم الحقائق الوجودية مبنية على قاعدة التضاد والعينية في الوقت نفسه، فالحق تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن، لا بالفصل بين المعاني، أي فصل معنى الأولية عن معنى الآخرية، وهكذا في البطون والظهور، وبين الرحمة والانتقام، إلى آخره من المتضادات، وهذا التقابل التضاد، هو في الوقت نفسه يعكس عينية كل طرف للآخر، طبعا هذا الجمع يستحيل في مستوى العقل لأن الضدان لا يجتمعان معا وقد يرتفعان، لذلك يتدخل العقل في تمييز الاعتبارات فمثلا يقول أن الله باعتبار الإيجاد هو الأول وباعتبار فناء الأشياء هو الآخر، وهذا الاعتبار أمر خارج حقيقة الذات الإلهية، لأن الاعتبار العقلي قياس أمر إلى أمر لا أخذ الأمر نفسه في نفسه، كأن نقول أن الله في نفس جهة كونه أولا هو آخر وهكذا بقية التقابلات الأسمائية والصفاتية والكونية، كما أن العقل لا يقبل أن يكون الحق تعالى عين خلقه عينية حقيقية، لأن الخالق والمخلوق أمران منفصلان وبينهما تقابل تضاد.

نحن نعبر عن حالة الجمع بين الأضداد بالمعرفة **البرزخية،** " وهي حالة معرفية تسمح للصوفية وخاصة أهل الكشف والوجود، الذين يقولون بوحدة الوجود، بالجمع بين الكثرة والوحدة، وذلك برفع وجه التناقض، والانتقال عبر المقامات والحضرات من دون أي إشكال نظري أو تصوري" [1]. والبرزخ في حقيقته، حالة متوهمة لا عين له في الخارج، يُتصوَّر كلما كان تقابل بين شيئين، وورد ذكره في القرآن الكريم، كفاصل بين الماء العذب والمالح، والمعلوم أن البرزخ ليس بأمر ثالث يقوم وسط متضادين، بل هو لا هما ولا عينهما، " اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بين الظل والشمس... ومعنى لا يبغيان أي لا يختلط أحدهما

---

[1] رزقي بن عومر، رؤية الوجود في تصوف الشيخابن عربي، محيي الدين، رسالة ماجستير، السنة الجامعية: 1997 – 1998،

بإشراف: د. محمد عبد اللاوي، لم تنشر، ص 102.

بالآخر وإن عجز الحس عن الفصل بينهما والعقل يقضي أن بينهما حاجزا يفصل بينهما، فذلك الحاجز هو البرزخ فإن أدرك بالحس فهو أحد الأمرين... ليس هو عين وفيه قوة كل واحد منهما"[1].

غير أن البرزخ من حيث حقيقته لا يكون فيه برزخ، وهو أمر معقول لا مشهود، ذلك أن المتعارضان "إن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقى به الآخر فلابد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذن ليس ببرزخ فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء والفاصل واحد"[2]. التحقق بالبرزخية أمر حكمي لا وجودي، والأحكام عند أهل الكشف والوجود، لها الفاعلية والأثر،فمثلا يرى الشيخ الأكبر "عدم وجود عين للرحمة في الخارج وأنها معنى معقول وعين معدومة، أي أنها معقولة المعنى ومعدومة العين"[3]، أليست الأسماء مجرد نسب وأحكام ويكون عنها من الوجود والأثر ما لا يكون عن الموجودات، بل "إذا بدا أن شيئا من الأشياء متأثر بأمر موجود، فإن ذلك التأثير في الحقيقة بفعل حكم معدوم متحقق في ذلك الأمر الموجود" [4] وهذا مقتضى الكثرة، وهي نفسها نسب وإضافات في إطار حقيقة الوجود الواحدة والبسيطة كل البساطة.

فالعارف البرزخ "إذا تحقق بالكمال الوسطي لا تقيده آفاق الوجود، ولا تحصره بل له أن يتحول إلى أي صورة شاء، وينتقل إلى أي عالم أراد اختيارا، فإن حكم الوسط إلى سائر أطرافه على السواء... فله الاجتماعات الحسية والبرزخية بالأرواح، بحسب المناسبات الحالية والمقامية والمرتبية، ونحوها. فهو يستحضر الأرواح الفائقة عليه أو المساوية له رتبة، في أي عالم شاء، بحكم الالتماس، بعد تقوية رقيقة المناسبة بينه

---

[1] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص 304.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 517.

[3] جهانكيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص356.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبينهم"[1]. ومادام الإنسان هو الحقيقة الجامعة بين الحق والخلق، وهو برزخ البرازخ كلها، لأن في إطار وحدة الوجود لا موجود ومتشخص إلا الله تعالى وما غيره بالحقيقة هو العدم، والعدم محض انتفاء أي ليس بشيء، فبقي أن يقوم في وجه التعارض الحقيقي بين الوجود والعدم برزخ يكون بينهما لا متناهي بلا تناهي المسافة بين الوجود والعدم، لأن الوجود الحق لا متناهي في وجوده يقابله بفعل حقيقته، لا تناهي العدم في عدميته، لذا البرزخ بينهما يكون من حيث لا تناهيه في إمكانه بقدر لا تناهي الوجود والعدم بما هما كذلك، "وهكذا أضحى البرزخ، أي الإمكان الوجودي، ذا طبيعة مرآوية" [2] وهو عين هذا التباين فله أن يجمع في ذاته كل المتقابلات والمتضادات، فيعلمها على وجه الجمع والتفرقة. زوال البرزخ هو عينه بطلان التناقض وزوال المتناقضين، هذه هي حقيقة المر.

فالعارف هو الذي جمع في ذاته كل الحقائق، بفعل تجرده من القيود الخلقية خاصة، ومن هنا نستطيع أن نفهم عملية التطهير والتزكية، هي تطهر من القيد الماهوي الذي يحصر وجود العبد في مقام أو مرتبة، فبقدر تقيده بقدر ما ينقص من برزخيته، والإنسان الكامل هو البرزخ العظم فتتم تبعا لبرزخيته معرفته، ووجوده.

والرؤية البرزخية هي الرؤية **القرآنية**، بمعنى الجامعة في مقابل الرؤية **الفرقانية** التي تميز بين الأمور بين الحق والباطل والنور والظلمة، فالبرزخية معرفة تقوم على الجمع بين المفارقات لأن أصلها النظري هو الحقيقة الإلهية الجامعة بين التعارضات، فقد أثبت الحق تعالى لنفسه المعية مع مخلوقاته، وأثبت المصلحة في عين الضرر، بقوله: "**وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم**"(البقرة/ 216) وأثبت وجود اليسر في عين وجود العسر بحيث أثبت المعية بينهما، في قوله تعالى: " **إن مع العسر يسرا**" (الشرح/ 06)، وهكذا بفضل هذه الرؤية البرزخية يستطيع العارف أن يعيش التوحيد من دون أن

[1] عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، ضمن الكتاب التذكاري،ابن عربي، محيي الدين، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969، ص 249.

[2] المصباحي، محمد، نعم ولا ابنعربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2006، ص 189.

يقع في لبس بين الوحدة والكثرة، روي عن رسول الله (ص) أنه قال: " **كان أخي موسى عينه اليمنى عمياء، وأخي عيسى عينه اليسرى عمياء، وأنا ذو العينين**" ، فمحمد (ص) وكل صاحب مقام محمدي يتمتع بهذه الرؤية المبنية على جمع المتناقضات.

والبرزخية هي مرتبة الإنسان الكامل وهو نفسه الشجرة المباركة المذكورة في القرآن الكريم، والشجرة من جذر التشاجر، أي تضارب الأضداد وتنازعها والشجرة هي عين جمع الأضداد لذا ورد وصفها في القرآن الكريم، بأنها: **شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور**" (النور/ 03)، "فالزيتونة المباركة من حيث كونها لا شرقية ولا غربية هي شجرة أينما... أي شجرة العرفان"[1]، وهي كذلك عين وحدة الوجود، التي يتحقق بها العارف؛ ليست شرقية بمعنى نور الوجوب الوجودي ولا غربية بمعنى ظلمة الاستحالة العدمية، فلا هي مستغرقة في الوحدة ولا هي مستغرقة في الكثرة. فمثلا في حوار الشيخ محيي الدين ابن عربي مع فيلسوف قرطبة، أبي الوليد ابن رشد [2]، دارت مسألة موافقة الفيض والكشف الإلهي لما يعطيه الدليل العقلي، فكان جواب الشيخ محيي الدين جامعا بين النفي والإثبات: (نعم لا)، "فكأنّ قول الشيخ: (نعم لا) يشير إلى أنّ كمال المعرفة ليس في شق الإثبات (نعم) فقط، ولا في شق النفي (لا) فقط، بل بجمعهما في آن واحد في عين واحدة: إطلاق في تقييد وتقييد في إطلاق، تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه، وحدة في كثرة وكثرة في وحدة، وهذا مما لا يعقله العقل إلا بفتح يجعل الأرواح تطير من موادها"[3].

في الأدبيات الإسلامية نجد مصطلحا يؤدي معنى البرزخية وهو مصطلح **الأمر بين أمرين**، يكون بين الإثبات والنفي، كما ورد في قوله تعالى: **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** (الأنفال/ 17)، فكان أمر الرمي المنسوب للنبي (ص)، بين نفي الرمي عنه وإثباته له، الذي هو الحق تعالى في الحالتين، كما نجد أن الأمر بين الأمرين

[1] مارتن لينغز، الشيخ أحمد العلوي، الصوفي المستغانمي الجزائري، حياته تصوفه، إرثه، وصيته، ص 182.
[2] أنظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص 154.
[3] مفتاح، عبد الباقي، شرح الحوار بين ابن العربي وابن رشد، مقال لم ينشر.

يصلح لعلاج عدة مسائل في مستوى فعل الإنسان بين جبر واختيار، وفي مستوى التنزيه والتشبيه، وفي مستوى التوحيد بين الوحدة والكثرة، وكذا الأمر يرى في الكشف والظهور الذي هو نفسه يفتح حقيقة الخفاء والحجاب، "فمثلا ما إن يقر (ابن عربي) بأن الموجودات ما هي إلا صور وتجليات للحق، حتى تجده يعتبر تلك التجليات حجبا تحجب الله، هكذا صار التجلي حجابا، والكشف خفاء"[1] وهكذا. لكن مع التركيز على أن البرزخية أو الأمر بين الأمرين مسألة ميتافيزيقية، وهي ذوقية بالدرجة الأولى ليس للعقل إليها من سبيل.

ب ــ مشكلة وحدة الوجود:

من بين المشاكل التي تعد أزمة الأزمات، قضية وحدة الوجود، التي مست الجانب العقائدي للمسلم، بالخصوص، إذ كيف ينقلب الفهم العقائدي من أطروحة تفرق بين الخالق والمخلوق، وتعتبر هذا تنزيها لله تعالى، ورفع أي مشابهة ومجانسة له مع خلقه، إلى فهم يدمجهما في صورة فكرية واحدة، رغم أن مدارك الإنسان تكشف له عن صفات العالم التي حقها الفناء، فظواهره تتغير ويجري عليها الزوال والحدوث، والعقل يقضي أنّ ما كان شأنه هكذا لا يصلح أن يكون وجوده من نفسه، فوجب وجوبا منطقيا أن يكون وجوده من غيره وكذا تدبيره، وهذا الموجد والمدبر يجب له الغنى والأزلية والأبدية وإلا يتسلسل الإيجاد إلى ما لا نهاية، وهذا محال عقلا، ناهيك عن النصوص الدينية التي لا تحتاج إلى مفسر، تقر بالفصل بين من شأنه الزوال والحدوث، وبين من شأنه البقاء والأزلية.

لذلك فإن القول بوحدة الوجود يؤول حتما إلى اتحاد هذا الزوج (القدم والحدوث أو الخالق والمخلوق)، أو حلولهما في بعضهما، وهذا كذلك محال عقلا، وشرعا، فلا نص صريح في القرآن ــ حسب هذا الفريق ــ يذكر هذا، بل القرآن الكريم صريح في إبطال

---

[1] المصباحي، مرجع سابق، ص 81.

هذا الاعتقاد سواء في تهجمه على اليهود المشبهة، أو النصارى القائلين بتجسد الإله في صورة المسيح (ع). فالإقرار بوحدة ا لوجود يتعارض مع الوجوب بالغير اللهم إلا إذا ألغينا هذه الموجودات وهو الذي لا تقضي به الحواس والإدراكات، وبهذا الاعتبار تغدو نظرية وحدة الوجود اتحادا بين وجودين؛ وجود مطلق ووجود مقيد أو حلولا للوجود المطلق في الوجود المقيد، فمثلا في سياق قوله تعالى: " **كل من عليها فان**" (الرحمن/ 26)، يرى المتكلمون أن الفناء المقصود به في هذه الآية هو فناء الوجود الدنيوي للموجودات، وهذا الفناء يحيل إلى بقاء خلقي آخر وهو البقاء الأخروي، كما أن هذا الفناء يأتي بعد إقرار بوجود ما ، وبالتالي ينتهي عند بداية زمان القيامة الكبرى التي تتحدث كثير من النصوص الدينية عن أحداثها، في حين أن الطرح ال عرفاني، يقرر أن الفناء ليس موقوفا على زمان وآن، كما ذهب إليه بعض المحجوبين، بل هو واقع دائما في الأزل والأبد، كهلاك الأمواج في البحر، وفناء القطرات في المحيط، فإن الأمواج والقطرات وإن كان لها اعتبارا عقليا وتميزا وهميا، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلا، لأن الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة في نفس الأمر.

لكن الذي يغيب عن هؤلاء المنكرين لوحدة الوجود أن وحدة الوجود مسألة ذوقية، ولا تتعارض مع العقيدة الإسلامية، فكما للدين مراتب: إسلام وإيمان وإحسان، عند الذين يقولون بهذا الترتيب، فكذلك للتوحيد مراتب، والأشرف يطوي الأخس، ولا عكس، وبالتالي يعود من الطبيعي أن لا يستسيغ صاحب الفهم الظاهر للوحدة، الفهم الخاص لها لأنه طور يتجاوزه، فعليه أن يقر ويذعن لما هو أشرف منه، مع العلم أن النصوص الدينية تتحدث عن آيات متشابهة ومحكمة، وهنا وجب مساءلة أهل الذكر فيما لا يستقيم بالفهم الظاهر من الآيات.

العرفاء يعترفون بوجود مقامات ومراتب للتوحيد، ولعل أشرفها وحدة الوجود، وهي مسألة ذوقية مسبوقة بمرتبتين، المرتبة الأولى، هي لأصحاب الفرق وهم عوام الناس، الذين يشهدون الكثرة أمرا حقيقيا، والوحدة محصورة في ذات الله تعالى، بحيث يكون التوحيد بمعنى فصل الله عن مجانسة مخلوقاته، وبالتالي التوحيد يكون في الذهن

ويتعايش مع الكثرة. أما المرتبة الثانية فهي لأصحاب الجمع والفناء، هؤلاء يفنون عن أنفسهم وعن الخلق فيشهدون الحق ولا خلق، إذ يعتقد صاحبها، أنه الحق بمقتضى فنائه وفناء الكل، كما حدث مع أهل الشطح، كالحلاج والبسطامي، في هذه المرتبة لا يستطيع السالك ، ذوقا، أن يجمع بين المتضادين؛ وجود الحق ووجود الخلق، لأنه في مقام لا يرى الغير إطلاقا. أما المرتبة الثالثة، فهي توحيد خاصة الخاصة، الذين تحققوا بمقام جمع الجمع، وهناك من يصطلح عليها بمقام الفرق الثاني، حيث يشهدون الحق بمرتبتيه؛ مرتبة الوحدة ومرتبة الكثرة في تجليه عبر منازل الوجود النازلة، فلا مزاحمة بين الكثرة والوحدة، في مقام ذوقي يجل أن تلامسه العقول والحواس، والجدير بالذكر أن العرفاء لا يقبلون بالحلول ولا الاتحاد ويرون أمرا محالا شرعا وعقلا، فمثلا قول الحلاج ففي حال سكره: أنا الحق، وقول البسطامي: سبحاني ما أعظم شأني لا ينبغي أن "يظن بهؤلاء العارفين الحلول والاتحاد، لأن ذلك غير مظنونبعاقل فضلا عن المتميزين بخصوص المكاشفات واليقين والمشاهدات"[1] .

ج ـ مسألة البيان عن الحقائق العرفانية:

العارف يرى الحقائق ويعيشها بقلبه، يعبر عن حقائقه من خلال ادعائه أنه يعيشها ويتذوقها، لكن من غير أن يتمكن من إثباتها للآخرين، ولا إلزام للآخرين بمشاهدات العارف، لأن اللغة الأساسية التي يؤمن بها غيره هي لغة العقل والحس أو لغة التواضع الاجتماعي التي تدار بها مصالح وشؤون الناس من جهة قوام الجسد والتواصل وسياسة أمورهم الظاهرة ، مما يبرز خاصية متناقضة بين اللغة التي يجب عليه استعمالها في بيان مواجيده، وبين تجربته الوجدانية العميقة، "فلو كانت هناك

[1] السيوطي، جلال الدين، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ص 83.

علاقة تكافؤية بين التجربة في ذاتها، وبين اللغة التي يتم التعبير بها هن التجربة الشاعرة، ما صح وجود التناقض الظاهر"[1].

في مجال العرفان نجد نوعا من المفارقة والازدواجية في مبناه بين المنبع وبين طريقة التعبير، فالمنبع هو المشاهدة والمكاشفة، ومن خصائص التجربة العرفانية "تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام ويدخل ضمن هذا تعريفها لأن التعبير عنه إنما يتم بالكلام، لذا قال أحدهم: "لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق لسانه" [2] لكن البيان أو الخطاب مرتبط بعالم اللغة والألفاظ ، فاللغة ظاهرة اجتماعية حتى وإن نجح العارف في تنزيل ذوقه في قالب لغة الناس إلا أن هذا يبقي على الهوة التي بين الخطاب العرفاني والخطابات الأخرى وهذا نلمسه في نصوصهم عندما يحذرون من الاطمئنان إلى العقل بمعنى البناء على العقل في فهم ما ينتجه العرفاء، أي التأويل العقلي للبيان العرفاني، لذا يشترط العرفاء على من يطالع خطابهم أن يكون له نحو من التجرد لكي يرتقي إلى المستوى التواصلي الذي يسمح بالفهم عنه من خلال الاقتراب من القصد في الدلالة، "فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فمالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله (ص) فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: **عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما**"(الكهف/65)"[3].

لأن منطلق العقل غير منطلق العرفان، وهنا نقصد الآلات التي يستعين بها العقل في تكوين مادته المعرفية، وهذا يعجزه عن فهم وتعقل ما يرد عليه من جهة العرفان الذي أصله مبني على خرق العادة بمعنى الخروج من كل ما هو عرف أو عادة

---

[1] إبراهيم، مجدي محمد، التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003، ص 137.

[2] جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، دار عمار، عمان، ط1، 1992، ص 171.

[3] الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فرقد للطباعة والنشر، قم، ط3، 2005، ص 57.

بل أساسه الفناء عن الذات وبالتالي عن كل غير بينما خطاب العقل ينطلق من إثبات الذات والاطمئنان إلى قواها، هذا الشرخ بين خطاب يبني علمه ويقينه بإثبات الذات وما يحيط بها، وخطاب يبدأ بإنكار هذه الذات وما يحيط بها، لذلك ما يطلبه العارف بالإضافة إلى اتهام العقل بالقصور عن إدراك ما كوشف به العارف، يطلب منه التسليم له علمه من دون تأويل فكري أو عقلي له، لأن التأويل مشروط بالارتقاء إلى مستوى مقبول من الطهارة الأخلاقية والخروج عن الأغيار ، وهذا المطلب هو بمثابة تعجيز لأهل النظر العقلي والفكري، فهم الذين لم يقبلوا الخطاب الديني إلا بعد أن أولوه على مقتضى العقل ووجهوا الكثير من الدلالات القرآنية والنبوية توجيها مبنيا على ما يلتزم به العقل، طبعا العرفاء يتحفظون من مهمة العقل وتفكيره لأن الذي طُلِب منه أن يتعامل به مع النصوص الدينية هو عينه الذي طلب أن يتعامل به مع النصوص العرفانية، لكن وإدراكا لعدم قدرة العقل على فهم الخطاب العرفاني بمقتضاه الشهودي، أي التعامل معه باعتباره إشارة لا عبارة، تدخل العرفاء أنفسهم لتقريب دلالاتهم لأهل الفكر فقط دفعا للإنكار عليهم، ولطفا بهم أن يحرموا من نسيم الحقائق المتجلية عليه. لكن هذا التأويل، بمثابة إيجاد مخارج مقبولة عند العقلاء تجعلهم لا ينكرون عليهم علمهم فقط، لا أن هذا (التأويل) هو عين مقصدهم، لأن ما كان منبعه الكشف والمشاهدة يطلَع عليه بنفس شروطه، وهما الكشف والمشاهدة، فتعبير الحقيقة عند العرفاء يتحرك حركة عكسية من الباطن إلى الظاهر، وهو تنزيل لا تفسير ولا تأويل، مثل ما هو الأمر في الخطاب القرآني، فهو تنزيل من لدن حكيم خبير، "في النظام المعرفي البياني يتجه الفعل العقلي المنتج للمعرفة من اللفظ إلى المعنى، بينما تتجه الآلية الذهنية في النظام المعرفي العرفاني، بالعكس من ذلك، من الباطن إلى الظاهر، أي من المعنى إلى اللفظ... هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها. وواضح أن ما يجعل التأويل العرفاني تضمينا بهذا المعنى هو تحرره من قيد القرينة الذي يلتزم به التأويل البياني،

فالجواز... من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني، يتم بدون جسر، بدون واسطة"[1]، قد وفق الأستاذ الجابري في إدراك حقيقة الانتقال من المعنى إلى اللفظ ومن اللفظ إلى المعنى، في الخطاب الصوفي، حيث لا تعلم القرينة التي تصرف العارف من مستوى الظاهر إلى الباطن والعكس، ونحن نعتبر عدم وجود القرينة، هو القرينة نفسها، لأنه بناء على خطاب مفارق، ويتعامل مع حقائق شأنها المفارقة، لا يمكن أن نقبض عليه بمفهوم، وهذا لا يعني الفوضى في الدلالة كما قد يفهم، وإنما لغة الإشارة هي هكذا تدلل على معنى بقدر ما تفتح فضاء من المعاني اللامتناهية، أي أن طبيعة اللغة العرفانية هي لغة وجود تفتح القارئ على الوجود بما هو كذلك، وليس غرضها الحكاية عنه بما يطمئن القارئ بل بما يدفع القارئ إلى اختراق الدلالة، إلى ما وراءها، فهي لغة عنيفة بقدر التحجر الذي يتهدد الإنسان وسط عالم الغفلة والتحنيط، وهي كلام فرع عن الكلام الإلهي، ودلالة الكلام تحمل في طياتها الجرح من الكُلْم، فلغة العارف تجرح الوجود المقيد من خلال جَرْح المفاهيم والمعقولات والمألوفات، لأنه خطاب حديث عهد بربه، فكما كان يقول سيدي أبي مدين، لمريديه: "**لا نريد القديد نريد لحما طريا**"، قصدا منه الحديث عن الوجود وحقائقه كما ترد على قلوبهم، لا اللغة الميتة التي تحنط حقائقها في قوالب الفهم الفكري والعقلي، أي كما سبق ذكره، اللغة الوثنية، كما ورد عن الجنيد قوله: "**أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت** "، في إشارة منه إلى حالة الوحدة بين الدال والمدلول، أي أن لا مسافة بين الدال ومدلوله، كما هو الشأن في الخطابات الأخرى، بحيث الواسطة بين الدال والمدلول لا المدلول نفسه بل المرجعية العرفية للدلالة سابقة على الفهم، فالمستمع يجب أن يجعل بينه وبين المدلول السياق العرفي للدلالة، أي العادة اللغوية، وهي السلطة الرمزية الحاكمة على الدلالة.

يرجع هذا الإشكال الذي تعانيه لغة العارف إلى طبيعة الحقائق التي تفجِؤه بعد أن لم يكن له بها عهد ولا استعداد لقبولها، فكما ورد عن الشيخ العلاوي في تعريفه

---

[1] الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص 291.

للحالة التي يهدف إليها التصوف هي السمو فوق الذات الحسية الظاهرة، ففي حوار بينه وبين الدكتور مارسيل كاري يقول الشيخ العلاوي للدكتور: " هل تريد أن تعرف ما يعوزك؟ ... أن تصبح واحدا منا لترى الحق جل جلاله. أنت تعوزك الرغبة في أن ترتفع بروحك إلى ما فوق مستوى ذاتك، وهذا ما لا يمكن علاجه... ومن المؤسف حقا أن تدع روحك تسمو إلى أعلى من ذاتك ولكنك مهما قلت ومهما تخيلت فأنت أقرب إلى الله مما تظن"[1]. لذلك نقرأ في نصوص الصوفية الانفعالات التي تطرأ على المريد والتي تخرجه عن التحكم في توازنه النفسي والمعرفي كالوجد والسكر والتلوين والصعق والطمس وغيرها من الانفعالات والاضطرابات التي يحتاج في معايشتها وتجاوزها إلى مرشد، ولعل الفناء كمَهْر يقدم في طلب هذا المقام وهو المعرفة الخاصة بالحقيقة هو وحده الكاشف عن صعوبة تعقل خطاب هكذا حقيقته.

فهم القائلون (العرفاء): "**إن ثوبا خيط من تسعة وعشرين حرفا عن معاليه قاصر**" وهنا المقصود التعبير عن المقام العالى للذات الإلهية وكمالاتها، وكان الخطاب العرفاني كله مركز على الذات الإلهية وتجلياتها لا غير.

نلفي كذلك في الخطاب العرفاني اللغة المجازية التي يبين بها العارف حقائقه المجردة وصياغتها بقالب الأمثال مع تنبيه الغرباء عن الميدان عن الوقوف مع المثال، لأن "علم القوم المأخوذ عن كشف مع الاتصاف بحقيقته هو الولاية، كما أن كلامهم دون التحقق به زندقة"[2]، وهو نفس المشكل الذي نجده في الخطاب القرآني الذي ضرب الأمثال ومنع أن يضرب للحق الأمثال بمعنى منع أن يكون مصدر المثل جهة الخلق لأنها تقيد الحق تعالى وأوجب ضرب المثل من الحق لأنه سيعبر عن تنزل للمجرد لا عن تشبيه له إذ ورد في الكثير من السياقات القرآنية هذه اللغة فمثلا قوله تعالى: **وتلك الأمثال نضربها للناس** (العنكبوت/ 43)، طبعا سياق الخطاب القرآني ـ الذي ادعى العرفاء التزامه ـ يقر بمرتبتين للحقيقة المطلقة حقيقة مجردة وحقيقة مقيدة بمثابة تنزل

[1] مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص 31 – 32.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص96.

للأولى لا أنها غيرها، ففي قوله تعالى إشارة إلى هذا الأمر: **إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم** (الزخرف/ 03 – 04)، وهو نفس الأمر الذي نلفيه في السنة النبوية في قوله (ص): "**إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم**"، فمخاطبة الناس على قدر عقولهم لا يفهم منه مواطأتهم على عرفهم وإنما الكشف عن الجانب الإلهي فيهم الذي حجب عنهم بفعل بهيميتهم، بحيث تأتي إلى لغته لتكشف عما التفت عنه بفعل غفلته ليكتشف أن هناك تعالي في مستواه المحايث، وهذا أمر يقره الخطاب الديني لهؤلاء، ويعبر عنه بالفطرة التي لا تنطمس وهذه هي عتبة الخطاب القرآني والنبوي ومن ثم العرفاني.

د ـ العرفان والعلم الحضوري:

كثيرا ما نجد في التعبيرات العرفانية أن علمهم محض وهب، وأنه حضوري لا سبيل فيه للحصول، ونحن هنا سنشير فقط إلى المشكلة دون تفصيل لأننا سندرس الأمر في المبحث الأول من الفصل الرابع، بعنوان العلم بين الحصول والحضور.

العلم الحضوري يخرق قاعدة الثنائية بين العالم والمعلوم، حيث يقرر العرفاء أن لا مسافة بينهم وبين معلومهم مهما كان، وإلا حكموا عليه بالجهل، لأن الأصل معاينة الحقائق لا تحصيل صورة علمية عنها بحيث تكون مسافة وهمية تفصل بين المعلوم والعالم، لذا جعلوا سبيلهم إلى الحقائق والمعلومات تهيئة القابلية والاستعداد لحضور المعلوم بالذات إلى قلوبهم وأسرارهم، والمجاهدة والتزكية تتضمن في دلالتها رفع البين بين العارف والوجود، الذي يتخلص في الخروج من الإنية، التي هي الحجاب ذاته، وهذه مسألة ذوقية كما يقولون، لأن العقل والحس لا عهد لهما بهذا، إنها مباشرة المعلوم بلا واسطة، وهذا قد يفسره أهل النظر بالمعرفة الحدسية المباشرة، بينما الأمر على غير هذه الحالة، إذ الحدس يبقى في حدود العقل، ويبقي على المسافة بين الذات والموضوع،

وكل ما هنالك، في الحدس هو طي مسافة الاستدلال أي الوصول إلى النتيجة بلا توسط مقدمات، لا رفع المسافة بين المعلوم والعالم.

خلاصة الكلام في الإشكالات الواردة على العرفان، أن دراسته يجب أن تكون من جنس أدواته، أو الاعتراف بما يقوله أهله عنه، خاصة وأن خطاباتهم تحذر من المقاربة الحسية له أو الفكرية، لأن المشكلة التي لا يمكن علاجها هي العبارة أي اللغة التي يبين العرفان بها مطالبه، فهي نفس المجال الرمزي الذي يستعمله غيرهم من أهل الفنون الأخرى، وهذه قضية نشهدها حتى في التعامل مع الخطاب القرآني الذي كما يقول تعالى فيه أنه نزل بلسان عربي مبين، وفهمت العربية من باب الإعراب، أي يعرب عن الحقائق، في مقابل الأعجمية، من العجمة، أي الغموض، وعدم الوضوح، فالخطاب القرآني يجعل مستوى التلقي الهيأة الأخلاقية الإنسانية، بحيث يخرج المتلقي من الحالة البهيمية التي أساسها عدم تقيد الشهوة والغضب، ويطلب منه كذلك الخروج من الحالة الشيطانية، التي تتمظهر في الأهواء وسيطرة الوهم، هذه شروط الفهم، لا الشروط التي يضعها أغلب المفسرين كأن يكون المتلقي عالما باللسان العربي، وعادات العرب الجاهلية الذين نزل القرآن بلغتهم، فنحن نعتبر أن اللغة التي خاطب بها القرآن الناس هي لغة الإنسان بما هو إنسان لا الجاهلي، ولا الفاسق، لذلك جاء في الذكر الحكيم أن الله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، والضلال واقع حتما مهما تسلح صاحبه بالمعاجم والأنتروبولوجيا، ما دام فهمه مؤطرا بالفسق، أي الخروج عن صراط الإنسانية.

لذلك فإن العرفان كذلك جاء بلغة تحكي عن مباشرة لا وساطة فيها بين العالم والمعلوم والمتلقي. وهنا يجب أن نأخذ شروط التلقي والتحذير من الفهم الحسي والفكري للخطاب العرفاني مأخذ الجد، ونعترف بالإضافة إلى ذلك أن منهج العرفان له طريقه وهي المجاهدة السلوكية والمعنوية، ولعل أعلاها مجاهدة العقل والفهم الفكري حجب النور، لأنه صادر عن وحدة الوجود حيث الذات ولا غير، إذ يقول الرسول (ص)، "**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا**".

الفصل الثالث: السلوك الصوفي أو العرفان العملي.

المبحث الأول: التصوف والشريعة.

المبحث الثاني: التصوف والتربية الروحية.

المبحث الثالث: السفر والسلوك الصوفي.

المبحث الأول: التصوف والشريعة.

1 ـ التصوف وماهيته:

التصوف كما يراه الشيخ العلاوي ليس من ضمن العلوم التي تتوارث نقلا مثل سائر العلوم العقلية التي تخضع للتحصيل، و أن تعاطيه على هذه الحيثية يخرجه من حقيقته بحيث لا يعد تصوفا، وإنما يعد نقلا من النقول، ذلك أنه "مما يوجب الأسف، أن التصوف كان في رتبة سنية وعن علوه قصرت يد المدعين به، لأنه كله عمل إلى أن صار ينزل شيئا فشيئا حتى صار في وقتنا هذا كله أقوالا، تجد الناس في اصطلاحاته يداولونه فكان عندهم من جملة النقول، بل جعلوه فنا مستقلا يتدارسونه. ومن العجب أنهم يحققونه حتى يشك أنهم يذوقونه مع ما يستعملون له من اللباس المناسب لذلك، والتصنع المطابق، ومن أجل هذا اختفى المحق في المبطل حتى كاد الأمر يندرس" [1]، لأن التصوف كله عمل وحال لا يدعيه إلا أهله وهم المتحققون به خلقا وعملا ، فكما ينقل الكلاباذي في شرحه لكلام النوري" التصوف هو نشر مقام واتصال بقوام" [2]، يقول الكلاباذي في شرحه: "ومعنى نشر مقام، هو أن يعبر عن حاله إذا عبر، لا عن حال غيره بلسان العلم"[3] فلهذا يغدو عند غير هؤلاء مجرد مصطلحات تدرس وتتداول ، لكن المضمون لا يكون هو نفسه مما يرد على الصوفية من حقائق ومواجيد، بل الوصف اللائق بهذا العلم عند غير الأهل هو الدجل والزندقة لا التوحيد الذي ينزل على قلوب العارفين، "التصوف كله أحوال، ومن أخذ بالأقوال دون الأحوال والأعمال فارفضه فإنه دجال"[4].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص97.

[2] الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 106.

[3] المصدر نفسه، ص 107.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص97..

وفي سياقات متعددة في تحديد التصوف نجد الشيخ العلاوي يميل في الغالب إلى حده بما يؤول إلى العناية بالأخلاق والصفاء فمثلا يورد جملة من النقول الحادة له كقولهم: "إن التصوف عبارة عن تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية. التصوف الخروج من كل خلق دني، والدخول في كل وصف سني. وقال (الجنيد): التصوف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به •. وهذا من بعض ما عرفوا به التصوف"[1]، هذه التعريفات وما يأتي كذلك لاحقا تصب في مجرى واحد وهو إبراز خاصية التصوف وأساسه الذي يبنى عليه وهو التحقق بالعبودية والموت بين يدي إرادة الله المطلقة والتحلي بالأوصاف السنية وغيرها من التعريفات التي جاءت على ما رسمته جملة الرسائل الصوفية المدافعة عن هذا الفن كالرسالة القشيرية، والتعرف على مذهب أهل التصوف، وكشف المحجوب، وغيرها، هذه التوصيفات باعتبارها عمق مطالب الدين الإسلامي تشفع للصوفي في قبول فنه حتى وإن وجد فيه ما يخالف ظاهر الدين فإن هذه المنطلقات (التحقق بالعبودية والاستسلام للربوبية والتحلي بالأخلاق الحسنة) تحمي التسرع في إنكاره وبالتالي يوجب الاحتمال أن وراء هذا الأمر المخالف أمر موافق يصعب فهمه يؤول إليه، بل إن سمع من الصوفية ما تسبق الأفهام إلى إنكاره كما يرد على ألسنتهم من شطحات حال سكرهم يطلب الشيخ العلاوي أن يبنى على أفعالهم وأحوالهم لا على أقوالهم "يجب البناء على أفعال القوم لا على أقوالهم أي على ما يصدر منهم حالة شطحاتهم، لأن أقوال القوم بعيدة من أن يضبطها المريد في ابتدائه"[2] كما يورد في نص آخر ما يشير إلى هذا المعنى في قوله: "فتحصل من هذا أن التصوف كله عمل، وليس عليك أيها المريد إلا أن تتخلق بأخلاقهم ولا تتكلف أن

• انظر: عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004، ص 130 – 131.

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف ، ص 50.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 230-231.

تحفظ أقوالهم، لأن القول لا يغني عنك من الله شيئا" [1]، والضامن لهذا الاحتمال هذه التوجهات الكبرى للتصوف الواردة في جملة التعريفات التي أوردها الشيخ العلاوي في الدفاع عن هذا العلم، ليست هذه المطالب الشافعة لشرعية فنهم بل الطريق لفهم علم الصوفية المتلقى من الله تعالى كما كان أساسه المجاهدة، فكذلك فهمه يقتضي مجاهدة، لذلك نجد في الأدبيات الصوفية أنه لا يفهم علمهم إلا من كان مثلهم ولا ينكر عليهم من كانت فيه رائحة أخلاقهم وهي التسليم لهم بمقاماتهم وعلمهم ، فـ"مبدأ الفهم عن الله تصفية البواطن وتصحيح الأحوال" [2]، نضيف إلى جملة ما سبق هذا التحديد وهو أن "التصوف كله صفاء، أو تقول كله أخلاق. وليس هو كما يزعم بعض المتشردين...

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه   ولا بكــاؤك إن غنى المغنــــون
ولا صياح و لا طرب ولا اضطراب   كان قـــــــد صار مجنونـــــــا
بل التصوف أن تصفـو بلا كـدر   وتتبع الحق والقرآن والدينــــــا
وأن ترى خاشعــا لله مكتئبــــــا   على ذنوبك طول الدهر محزونا[3]

من الجدير التنبيه له هنا أن أكثر الأمور تعلقا وادعاء ما كان له وجه حق لأن شأن الإنسان أن يجلب لنفسه ما يكملها بحيث تكون محل شكر الغير ومدحهم، وهذا الأمر أي التصنع بصفة هو لازم عن أحقية تلك الصفة ولعل الإقبال على التحلي بها حالة الأهلية لذلك وتصنعها حالة العجز عن تمثلها هو الكاشف عن حقانيتها، والتصوف من النسب التي ادعتها فئة واسعة من الناس من غير الأهلية، وتبنتها فئة قليلة ظهرت عليهم صبغتها:

"يا جوهرة عزت وعــز مطلبها   ويا طريقا جلت عـن سير البهائـم
فأهلها أهل للفضائــل كلهـــا   وليس لهم وصف ما سوى المكارم

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص98.
[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 334.
[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص213.

وقد قامت الأندال ظنا بجهلهم أن طريق القوم بلبس العمائم

وأن يأتوا زمرا على أي حالة وقد أبى شرع الله كل المآثم

لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بالمعروف دون المظالم"[1]

في النص السابق يشير الشيخ العلاوي إلى حقيقة التصوف، بكونه في جوهره تخلقا وتصفية بما يوافق الحق والقرآن، ودوام الانكسار أمام الله تعالى ما دام الذنب لا ينفك عن العبد، ويكفي الصوفي فضلا أنه أهل للفضائل التي يدعو إليها مذهبه، وكفى بالآخذ بالمظاهر جهلا أنه جعل لبس العمامة والاجتماع في حلقات الذكر من غير وجد، ومن غير تواص بالحق، وتعاون على المعروف، وهذه الانتقادات والبراءات من أدعياء التصوف يوردها الشيخ العلاوي على أنها اشتدت عند المتأخرين من الصوفية، ونحن نرى أن هذه الظاهرة أي التلبس بلباس الصالحين لنيل الحظوة عند الناس، هي شاهد على أن الإنسان لا يستطيع أن ينفك عن فطرته الطالبة للكمال ولو بالتصنع والتظاهر، وهذا بسبب الجهل.

نعود إلى حد التصوف، ففي سياق تبرير شرعية التصوف يتمسك الصوفية بما فيهم الشيخ العلاوي بالحديث الذي يحدد مراتب الدين الثلاثة: الإسلام والإيمان والإحسان، بحيث يجعل الإحسان المرتبة الأعمق ومن لم يحصلها لم يتم تدينه: "الدين مجموع في الثلاث فمن تمسك بهم فقد تمسك بالعروة الوثقى فانهض يا أخي في طلب هذا المقام الشريف لأنه هو منتهى ما قبله أي منتهى الإسلام ومنتهى الإيمان... ومن لم يكن له نصيب من مقام الإحسان فإسلامه ناقص بالنسبة لما سواه... وصاحب هذا المقام مكلف بتكاليف ثلاثة: تكليف لشبحه، وتكليف لروحه، وتكليف لسره؛ ولكل منها وظيف فوظيف الشبح الإسلام وتكاليفه ووظيف الروح الإيمان وعقائده ووظيف السر الإحسان ومشاهداته"[2]. جعل الإحسان أعلى المراتب لأن فيه يتم إتقان المطالب الدينية

---

[1] المصدر نفسه، ص90.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص85.

ويتفانى في أدائها على أحسن وجه بناء على المثال المرسوم في الحديث وهو إتيان العبادة على نعت مشاهدة الحق تعالى وحضوره (**كأنّك تراه**)، أي أن صاحب مقام الإحسان"في عبادة كله في جميع أحواله... لأن صاحبه لا فعل له غير العبادة وهي شهود الرب سبحانه وتعالى على التنزيه التام... وأدخل كاف التشبيه وإن كانت الرؤية محققةله تعالى"[1] ، وجعله الشيخ العلاوي عبادة السر وتكليفه. ويؤيد هذا الحكم ما نقله الشيخ العلاوي عن "أبي حامد الغزالي قوله: ما جعل لغير الصوفية وعدا، جُعل لهم نقدا، وما جعل لغيرهم غيبا، شاهدوه عيانا، فهم في زواياهم وعلى سجاداتهم، وهم في الشرق، وهم في الغرب، وهم في الفرش، وهم في العرش، فهم وإن لم يعرجوا بأشباحهم، فقد عرجوا بأرواحهم"[2]

فنجد مثلا في حكم التصوف يتبنى الشيخ العلاوي بعض فتاوى الصوفية الموجبة لسلوك التصوف، فمثلا في كتابه **القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف** ، يستعرض فتاوى كل من الغزالي والسنوسي: "ألم تعلم أن التصوف ذكره بعض الأكابر من فروض العين، كالإمام الغزالي والشيخ السنوسي صاحب العقائد فقال: يجب السعي إلى من اشتهر به ولو بغير رضاء والديه"[3] بل مادام أنه لا وجود لمن هو حريص على خالص التوحيد ويحافظ عليه من الصوفية فإنه "من لم يتغلغل في علومهم، لم يخلص تماما مما يشيب الاعتقاد، ولهذا قال إمام هذه الطائفة أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه: من لم يتغلغل في علمنا هذا، مات مصرا على الكبائر"[4].

ليس فقط وجوب التصوف بل لا انفكاك للمسلم من تحديد موقف إيجابي تجاه هذا المستوى من التدين لأنه بموقفه هذا يسلم من سوء الخاتمة وأقل موقف ممكن هو الاعتراف به وبأهله والتسليم لهم مقامهم ، "من ليس له من علم القوم يخشى عليه من

---

1 النابلسي، عبد الغني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص 136 – 137.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص49.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 51.

[4] المصدر نفسه، ص 101.

سوء الخاتمة، وأقل نصيب منه التصديق بأهله ومن فاتته المنة في نفسه، فلا تفوته أن يصدق بها غيره"[1]. بل الإنكار على الصوفية أحوالهم وأفعالهم ينزل منزلة قتلة الأنبياء، لأن سبب قتل الأنبياء من قبل بني إسرائيل هو إنكار دعوتهم ولوازمها من مطالبة الأنبياء لقومهم بذكر الله تعالى والإقبال عليه والامتناع عن التعلق بالدنيا ومطالبها من خلال التحلي بالزهد ومجاهدة النفس بحيث وصلت النصوص المقدسة إلى مطالبة بني إسرائيل بقتل أنفسهم، فهذا القتل الذي مارسه بنو إسرائيل ضد أنبيائهم جاء لازما عن دفاعهم عن أهوائهم وتمسكهم بالدنيا، لذلك فإن الشيخ العلاوي يقابل الاعتراض على الصوفية في هذه الأمة بقتل الأنبياء عند بني إسرائيل فـ" قتل الأنبياء سار في هذه الأمّة كذلك بإماتة مقتضى بعثتهم وهو الزهد والكدّ وبذل الجهد"[2].

وينعتهم كذلك بالكفرة إلا أن كفرهم ليس كفر عقائد بل كفر لوازم العقائد، فهو كفر أصغر: "ثم إني مهما ذكرت مثل هذا الفريق بالكفر، فلا نعني به إلا الكفر الأصغر... وقد جاء في الحديث من إطلاق ذلك على المسلم كقوله (ص): **قتل المؤمن كفر، وسبه فسوق**... وعلى هذا فلا تهمة في تعبيرنا عن البعض في عموم أهل القبلة بالكفر والشرك ونحوه، فلكل مقام كلام، ومن ذلك قولهم: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وإذا صح هذا فلا محظور في إطلاقنا الكفر والشرك على من نفى سر الخصوصية بين الأمة المحمدية"[3].

نأتي إلى خصوم التصوف ومواقفهم فإن الشيخ العلاوي يعينهم في طائفتين هما القدرية والوهابية، ففيما يخص الفئة الأولى يخصهم بالذكر ويذكر علة إنكارهم على الصوفية في قوله: "ثم اعلم أن هذا الصنف هو المتردد بين أهل الله وبين من ينكر سر الخصوصية في الأمة المحمدية، كالقدرية ومن نحا نحوهم ممن يدعي السنة، وبيان

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص59.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص186.

[3] المصدر نفسه، ص72.

قولهم، إنهم يقولون ليس في الشرع إلا ما وصل إلينا من جهة الظواهر، وينكرون ما تدعيه القوم في جميع معلوماتهم... والذي يدلك على أنهم جحدوا ما يقرب أن يعرف من الدين بالضرورة، هو قوله (ص): **إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا أظهروه أنكرته أهل الغرة بالله** (أخرجه الديلمي في الفردوس 1/ 210 رقم: 802، عن أبي هريرة)... وبما اعتاده هذا الفريق من الكفر لهذه النعمة تعين الاستتار وكتمان الأسرار، وقد نص القوم على عدم جواز التكلم بما خفي من الأسرار إلا مع أهلها...

خاطب الناس بالذي ألفـــوه	وتجنب خـلاف ما ألفـوه
إن في الجاهلين غورا عظيما	لو يرون التحقيق ما عرفوه
من نهاهم عن غيهم وهواهم	رموه بالزور وتلفـــــوه
تجهل مع الجهال وسلـــــم	لهم في المحال مذ مدحوه
فإذا كنت مبصرا عند أعمى	فاكتم الحق حيث لم يعرفوه"[1]

صنف الشيخ العلاوي القدرية ضمن أهل الظاهر رغم أنهم من المؤولة الذين يعتقدون بوجود المجاز في النصوص الدينية، لكن تأويلهم لا يذهب أبعد من الظاهر ماداموا لا يسلمون للقوم كشفهم عما لا ترقى إليه العقول والأذهان، وكان رد الشيخ عليهم بأنهم غرهم علمهم الظاهر وتوقفوا عنده بحيث منعوا غير ما أوصلتهم إليه قرائحهم، ويذهب الشيخ العلاوي في الإنكار على المعتزلة والقدرية وأهل النظر العقلي من الفلاسفة المشائين موقفهم من علم القوم إلى حد توظيف دلالات القرآن ضدهم والتشنيع عليهم بما يؤول إليه موقفهم إلى موافقة أهل الكتاب الذين كفروا بما جاء في كتبهم انتصارا لأهوائهم ضد ما جاءهم به كتاب الله تعالى، فمثلا في تطبيقه التأويلي للآيتين رقم: 75 و 76 من سورة البقرة، يقول: "وعليه فتصير المعنى أتطمعون يا

[1] المصدر السابق، ص71-72.

معاشر العلماء بالله أن يؤمن لكم الفساق من بعض القراء بعلومكم الوهبية، وأسراركم الغيبية التي جلت أن تكون مباحة لهؤلاء، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ويعرفون سنة رسوله وما فيها من الدلالة، على أن في الشريعة علوما غيبية، وعلى أن لها في هذه الأمة حملة، ثم يحرفونه بالتآويل الواهية، ويصرفونه بالأقاويل الخالية حسب أغراضهم، وهم يعلمون أنهم مخطئون فيما فعلوه... وإذا خلا بعضهم إلى بعض بأن انفردوا مع شياطينهم المنكرين ما عليه القوم، كأفراد المعتزلة، ومن فيه رائحة القدرية، قالوا لهم: أتحدثونهم بما فتح الله عليكم وعرفتموه... ولو كانوا يعلمون لما قال البعض منهم: إن علم الله لا يتعلق بالجزئيات"[1].

أما الوهابية فهي من الفرق الإسلامية التي وقفت ندا للتصوف فنعتته بنعوت أهمها البدعة فيما يخص السلوكيات والفروع والتكفير والزندقة في الحقائق، ففيما يخص التبديع الذي حكم به الوهابيون على هذا العلم، يرد الشيخ العلاوي عليهم موظفا أقوال جملة من العلماء الذين يعدون من طبقات السلفية كالعز بن عبد السلام ، فتبديع التصوف لا يؤول ضرورة إلى تضليله لأن البدعة ينطبق عليها الأحكام الخمسة، "ألم تعلم أن البدعة قد تجري فيها الأحكام الخمسة من الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة والحرام؟ وقد بالغ في تقرير ذلك عز الدين ابن عبد السلام ومثل للواجب منها فقال هو ما يتوصل به إلى واجب كعلم النحو. أو لم تعلم أنه بدعة ومثله ما بأيديكم من الفنون كالبلاغة والمنطق، والعروض وعلم التجريح والتعديل، والمصطلح، إن لم نقل الدرس والتدريس، بل كتابة العلم نفسها من البدع، وإن كانت كذلك فما تقول في هذه المحدثات؟ أهي من البدع الضالة التي هي في النار؟ أم من المستحسنة المأجور عليها؟"[2]، وبهذا يتوصل إلى الحكم بإباحة علم التصوف كمنطلق ما دام به يتعلم كيف

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، 164.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص

يحسن المسلم في تدينه لله تعالى هذا قبل معرفة مقاصده التي تقضي بوجوبه، كما سبق وأن أوردنا.

أما في سياق تكفير الصوفية من قبل هذا الاتجاه (الوهابية) والرد عليهم يقول الشيخ العلاوي: "ولولا تكذيبهم بما لم يحيطوا بعلمه لما قال الذهبي في ابن الفارض:" ينهق بالاتحاد الصريح". وقال ابن تيمية في ابن العربي الحاتمي:" بالكفر الصريح" وقال فيه إبراهيم الجعبري: " هو شيخ نجس، يكذب بكل كتاب" وقال فيه أبو محمد عبد السلام: " هو شيخ سوء مقبوح". وقال قاضي الجماعة أكثر من ذلك في ابن سبعين، وابن الفارض، وابن قسي، وابن مرجانة، والعفيف التلمساني. ونقل القشيري عن فارس الصوفي أنه قال في الغزالي: " مثله كحاطب الليل، يجمع في ما حطب الحيات والعقارب وهو لا يشعر". وقال في الجنيد: "بالجهل المركب". وفي الشيخ عبد القادر:" بالتخبط في كلامه، وقال في ابن الفارض:" بالكفر والاتحاد" ومن هذا الكلام ما يفوق الحصر"[1]، الدافع الأساس للتكفير هو غرورهم بعلمهم بحيث جعلوا سقفه لا يتعدى الظاهر، فكان تكفيرهم لازما عن حد العلم الذي حدوه وهو الظاهر، ويكفي إيراد الرواية التي يعتمدها الصوفية في شرف علمهم وانغلاق فهمه على أهل الظاهر، بل سبب سبق إلى إنكاره من قبل أهل الظاهر، هذه الرواية تقول: **إن من العلم كهيئة المكنون** ... (أخرجه الديلمي في الفردوس 210/1 رقم: 141 عن أبي هريرة).

نأتي إلى أقسام التصوف، فإننا نجد موافقة الشيخ العلاوي لما انتهى إليه علم المناهج من تقسيم التصوف إلى قسمين موافقا أقسام الحكمة التي بدورها تتفرع إلى فرعين: حكمة عملية وتعنى بمتعلقات الإرادة الإنسانية بحيث يصل الحكيم من خلالها إلى تمييز الخير من الشر والجمال من القبح، سعيا منه إلى تحصيل السعادة الفردية

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص 72-73.

والجماعية، أما الحكمة النظرية فتعنى بمتعلقات الإدراك الإنساني بحيث يصل الحكيم من خلالها إلى تمييز الحق من الباطل سعيا منه إلى تحصيل اليقين.

فكذلك التصوف؛ فقد سبق أن قسمناه سابقا – حينما تناولناه بعنوان العرفان – إلى عرفان نظري وعرفان عملي، "ثم راجع إن شئت ما ذكره الشيخ العطار في حاشيته على جمع الجوامع... قال رحمه الله:..."علم التصوف قسمان. قسم يرجع إلى تهذيب الأخلاق والتأدب بجميل الآداب، كقوت القلوب، وإحياء الغزالي، ومؤلفات سيدي عبد الوهاب الشعراني وغيره... وقسم مرجع أربابه فيه إلى المكاشفات والأذواق، وما يقع لهم من التجليات، كمؤلفات سيدي محيي الدين بن عربي، والجيلي وغيرهما، ممن نحا نحوهما، فهذا من الغوامض التي لا يفهمها إلا من ذاق مذاقهم، وقد لا تفي عبارتهم بشرح المعاني التي أرادوها بل ربما صدمت بحسب ظواهرها الدلائل العقلية. فالأولى عدم الخوض فيها، ويسلم لأربابها حالهم"[1].

وقد قسم الشيخ العلاوي التصوف أو العرفان إلى قسمين، قسم يعنى بالأخلاق وتهذيب النفس على الآداب الحسنة، ويتمحور البحث أو التحقيق فيها حول المقامات التي هي بمثابة الكمالات الأخلاقية التي يحصلها السالك عبر مجاهدته لنفسه، ونجد في الاصطلاح الصوفي يعبر عنها بالتخلية والتحلية، كما نلفي لهذه المقامات ثمارا ودواع إليها هي الأحوال، فالأحوال والمقامات تدخل ضمن قسم العرفان العملي وقد ذكر الشيخ العلاوي نماذج عن مؤلفات صنفت في هذا القسم كقوت القلوب وبعض مؤلفات الشعراني ولعله يقصد كتابه الأنوار القدسية في التمهيد لقواعد الصوفية، حيث يتناول الجوانب السلوكية في التصوف أي الطريقة وآدابها ولوازمها، أما القسم الثاني للعرفان فقد عبر عنه الشيخ العلاوي بالأذواق والمكاشفات وما يعرض للسالكين والعرفاء من تجليات، هذا القسم هو المصطلح عليه بالعرفان النظري وقد ذكر نماذج عن مؤلفات

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص64- 65.

صنفت في هذا القسم منها ما جاء في مصنفات الشيخ محيي الدين ابن عربي والشيخ عبد الكريم الجيلي، غير أن الشيخ العلاوي يصف هذا القسم بأنه منغلق على من ليس له ذوق الصوفية وفي هذا إشارة إلى هذا القسم من العرفان لا سبيل إلى الروية والتفكير فيه، وينصح بعدم الخوض فيها إلا بالأهلية لذلك أي الذوق وإن لم يحصل القارئ الأهلية فعليه بالتسليم لأهلها هذا العلم .

"فإن كلامهم في أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق، ومحاسبة النفس... وثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب... وثالثها التصرفات في العوالم بأنواع الكرامات، ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات" [1]. هذا تقسيم آخر لمواضع التصوف القسم الأول والثاني يعدان جوهر التصوف والعرفان والمقصود بهما هنا، المجاهدة التي يعد التحقق بها هو عين السعادة، والكشف أي الحقائق التي تفاض على العارفين، فكلامهم فيه نوع من المتشابه والالتباس لأنه ذا طابع وجداني. هذان القسمان هما اللذان اصطلحنا عليهما بالعرفان العملي والعرفان النظري، أما المواضع الأخرى كالكرامات والشطحات فهي من أعراض التصوف والعرفان لأن الكرامة ليست من اللوازم الجوهرية للعرفان فقد يكون الإنسان عارفا ولم تظهر عليه الكرامات الحسية لأن الكرامة الوحيدة التي تعد شرط العرفان هي كرامة الاستقامة والمعرفة بالله تعالى، والحكم نفسه في ما يتعلق بالشطحات فقد يكمل الولي ولا يكون قد شطح في حياته لعوامل حافظة من بينها رعاية شيخ كامل، وقوة استعداد السالك أو حفظ إلهي يمنع غلبة الواردات عليه التي تدفعه إلى النطق بما لا يقصد.

لا يتوانى شيخ العلاوي في الدفاع عن التصوف ضد المخالفين مستدلا بالنقل تارة وتارة أخرى بإبراز أساسه وأصله من خلال ما يدعو إليه التصوف من أخلاق

---

[1] المصدر السابق، ص65.

وآداب تدفع بالتحقق بالعبودية رغم ما يرد في كلام بعضهم مما يفهم منه الضد خاصة ما جاء في شطحاتهم أو كلامهم في الحقائق، يبقى أن "أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الهوى والبدع وتعظيم حرمات المشايخ وإقامة المعاذير للخلق والمداومة على الأوراد وترك ارتكاب الرخص والتأويلات.... وعن بعض العارفين: أصول طريقنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله والاقتداء بسنة رسول الله (ص)، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب المعاصي، والتوبة، وأداء الحقوق" [1]. هذه الأصول التي بنى عليها الصوفية مذهبهم يجعلها هؤلاء (الصوفية) شافعة لهم أمام علماء الرسوم وعوام الناس ومن ينكر عليهم مذهبهم من الأمة الإسلامية، كي يكونوا مقبولين ضمن علماء الأمة بل خواصهم ماداموا يتربعون على عرش الإحسان كأعمق تدين يكون عليه المسلم، وكون التصوف خصوص التدين ومستصعب التحقق لذلك يتعجل الكثير بادعائه وتصنعه من خلال التزين بمظهر الصوفية من لباس ومسبحة والتظاهر بالخشوع والسكينة، بينما الباطن خلو من الأحوال، لذلك يميز الشيخ العلاوي بين المتحققين والمدعين:

"بالذوق والشوق نالوا عزة الشرف لا بالدلوق ولا بالعجب والصلف
ومذهب القوم أخلاق مطهـــــرة بها تخلقت الأجسام في النطـف
صبر وشكر وإيثار ومخمصـه وأنفس تقطع الأنفاس باللهـــف
والزهد في كل فان لا بقاء لـــه كما مضت سنة الأخيار والسلف
قوم لتصفية الأرواح قد عملـوا وسلموا عارض الأشباح للتـلف
لا بالتخلق في المعروف تعرفهم ولا التكلف في شيء من الكـلف
....
ليس التصوف عكازا ومسبحـــة كلا ولا الفقر رؤيا دلقك التـرف

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص51.

أو تروح وتغدو فـي مرقعـة وتحتها موبقات الكبر والسـرف
وتظهر الزهد في الدنيا وأنت على عكوفها كعكوف الكلب في الجيف"[1]

2 ـ الطريق الصوفي و الشريعة:

انتهى العرفاء في أحكامهم إلى قضايا يظهر من خلالها مخالفة الشريعة السمحاء، فبعض الفقهاء اتهموا الصوفية بالتهاون في أمور الشرع إلى درجة الدعوة إلى رفع التكليف عند الواصلين، واتهمهم البعض بالتشدد إلى غاية ابتداع أفعال وسلوكات تتعارض ومقصد رفع الحرج الذي جاءت لأجله الشرائع الإلهية، وانتهت هذه التهم إلى الفصل بين الطريقة الصوفية والشريعة الإسلامية، بحيث جعل التصوف ندا للشريعة يختار بين اتّباعه الذي يكون بمثابة اتّباع الهوى، وبين اتّباع الشريعة وبالتالي النجاة من خلال ذلك. لكن الأمر عند العرفاء على غير ما هو عليه عند علماء الظاهر الذين انغلقوا عن الأحكام المتعلقة بالنفس والروح وبقوا أسيري أحكام البدن، فالعرفاء يرون أن التصوف أو العرفان هو فقه الروح أو لنقل فقه الباطن يعين له أحكامه وضوابطه، وهذا أمر منصوص عليه في الكتاب والسنة لكن لا يدرك نكتته إلا من انشغل بتكاليف الباطن فإنه سينجلي له من النصوص الدينية ما يحل إشكالاته ويرفع عنه الحرج ، كيف وهم القائلون: "من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه"[2].

نصل هنا إلى نقطة أثيرت عبر تاريخ الفكر الإسلامي وهي وجود الاعتراض الواسع على العرفاء والتحامل عليهم وتعاون في ذلك الفقهاء والسلاطين والعوام، بينما

---

[1] المصدر نفسه، 98.

[2] القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص53.

في جهة العرفاء نلفي الصمت والتغافل عما عاينوه من زلات وقع فيها علماء الظاهر، وهذا الأمر يرجعه الشيخ العلاوي إلى طبيعة كل علم أي علم التصوف وعلم الفقه، فهو يوضح هذه المشكلة موظفا أقوال الشيخ زروق، "قال في شرحه على الحكم في تعريف التصوف، أنه بمنزلة الروح، والفقه جسده، إذ لا ظهور له إلا فيه، كما أن لا قيام للجسد، إلا به. ثم قال نظر الصوفي أخص من نظر الفقيه والأصولي، فلهذا صح إنكارهما عليه، ولا يصح إنكاره على واحد منهما، وصوفي الفقهاء خير من فقيه الصوفية... قال في القاعدة الرابعة من قواعده: فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق توجه، ولا هما إلا بإيمان"[1]، اتضح من هذا أن الفقه والعرفان لا ينفك أحدهما عن الآخر إذ لا فقه بالحقيقة إلا مع تصوف ما دام أن الفقه يعنى ب شروط صحة العمل والتصوف يعنى بجانب شروط القبول ــ مع الأخذ بعين الاعتبار شرط صحة العمل، أي مشروعيته ــ الذي يتمثل في تصحيح النية والقصد بحيث يكون العمل الذي يصححه الفقه موجها لله تعالى، كما لا يستقيم حال العارف دون فقه يقيم ظاهره، لكن الفكرة المهمة في هذا السياق كيف نجد عند الصوفي حالة الاستيعاب للفقهاء وعدم الإنكار عليهم بينما نجد الضد في الجهة الأخرى حيث جعل الشيخ زروق المغربي علة ذلك هي علاقة خصوص التصوف بمعنى أن الصوفي يحمل علم الفقيه ويزيد عليه ما لا قدرة له على إدراكه بهذا نفهم السعة والاحتمال عند العرفاء لغيرهم من الطوائف من فقهاء ومتكلمين وحكماء، بل يرى العرفاء أنه لا يمكن التحقق بمقام العرفان حتى يرى العبد الخلق بعين العذر وهذه نظرة الحق؛ يظهر وجه الخصوص عند العرفاء في جهة الفهم وإدراك ما لا يدركه علماء الظاهر فيستنبطون أحكاما لا يهتدي إليها علماء الظاهر فينكر عليهم هذا الفهم والاستنباط فيتهمون جراء ذلك بالابتداع والخروج عن مقررات الشريعة، بينما يرى

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص47.

العرفاء أن التصوف " تفرع من عين الشريعة، إلا من تبحر في علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية، ثم إن العبد إذا دخل طريق القوم وتبحر فيها، أعطاه الله هناك قوة الاستنباط، نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء، فيستنبط في الطريق واجبات ومندوبات وآداب ومحرمات ومكروهات... وليس إيجاب مجتهد باجتهاده شيئا لم تصرح الشريعة بوجوبه. أولى من إيجاب ولي الله تعالى حكما في الطريق لم تصرح الشريعة بوجوبه... وإيضاح ذلك أنهم كلهم عدول في الشرع، اختارهم الله عز وجل لدينه، فمن دقق النظر، علم أنه لا يخرج شيء من علوم أهل الله تعالى عن الشريعة. وكيف تخرج علومهم عن الشريعة، والشريعة هي وصلتهم إلى الله عز وجل في كل لحظة " [1]. ذلك أن العلوم – كما يرى الشيخ العلاوي – التي بثت في الشرع هي على ثلاثة مستويات وجعل العلم الذي كتب للقوم حظه كاملا بحيث يشمل المستويات الثلاثة وهذا مما لا يهتدي إليه لا أهل النظر ولا أهل الشرع، "قد جاء(الرسول (ص)) بعلوم ثلاثة وهل يوجد في ما سوى العارفين من حصل على هذه العلوم فضلا عن متابعتها وقد جاء (ص) بعلم منقول وعلم معقول وعلم من وراء العقول فمن ذا الذي يرى لنفسه أن له نصيبا من هذا العلم الذي هو من وراء العقول مع خروجه عن حيطة القوم لا والله لا يوجد في غيرهم"[2].

إذا قارنا بين التصوف والفقه وجميع العلوم الشرعية، فإن الشيخ العلاوي يجعل التصوف بمثابة الأصل بالمقارنة مع العلوم الأخرى فـ"علم الأصول هو علم القوم: لكونه أصلا بالنسبة لما سواه من العلوم، وكل أصل من الأصول هو فرع بالنسبة لهذا العلم، وسبب إتيانه بهذه المقدمة ليكون المريد على بصيرة فيما للقوم من الأحكام حتى إذا حققها ذوقا وحالا تكون معينة له على الفروع... لهذا كان كل من تقدم له نصيب من علم الأصول المذكور الذي هو علم القوم يسهل عليه ما بقي من الفروع بخلاف من

[1] المصدر السابق، ص70.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 161.

تقدم له علم الفروع... ومن تمسك بالأصل أولا لم يخرج عن قبضته الفرع لتمسكه بالأصل"[1]. بل يتوجب في الغالب التحقق بالعرفان برعاية شيخ مربي لكي تقع الشريعة موقعها الصحيح، لأن في الغالب التمسك بالشريعة قبل تصحيح التوجه والصدق فيه من خلال تربية خاصة تُهذَّب فيها نفسُ الإنسان يعد حجابا ويبعد الإنسان عن الله تعالى، لذا التركيز في البداية يكون بتصحيح المقصد إلى الله تعالى يقول الشيخ العلاوي:" ما دمت ترى الفروع قبل أصولها فأنت محجوب بها عن خالقها، وأين يظهر لك الحق وأنت مع الخلق وفي الخلق أصناف متباينة من طويل وقصير وصغير وكبير وصالح وفاجر ومسلم وكافر ومقهور وقاهر ورابح وخاسر ومزجور وزاجر وغافل وذاكر... وأين يظهر لك الحق في هذه المظاهر التي هو فيها ظاهر بأنواع التجليات وأنواع الصفات حتى غاب عن البصائر إذ لم تجمعها في نفسها وتمحها في أصلها، فلا خبر لك بها"[2]. فلا بد من تربية توصل صاحبها إلى شهود الحق تعالى إذ هو المتقرب له والمقصود في العبادات وما لم يعرف فكل فعل مهما كان شرعيا فإنه لا يقرب صاحبه بل لا يزيده إلا بعدا وغفلة وقد عبر عنه الشيخ العلاوي بالحجاب.

إذا تعارضت الشريعة مع الطريقة وجب الالتزام بالشريعة من غير تأويل، لأنه لا تعارض بينهما في نفس الأمر لكن إذا التبس على المريد حالة رجوعه إلى صحوه بعد جمعه واستغراقه، أو لنقل حالة استيلاء الوارد عليه فعلى الشيخ المربي أن يرجعه إلى العمل والتقيد بالشريعة من غير تأويل لظواهرها، لأننا إذا قارنا بين تربية الشيخ واجتهاداته فإنها لا ترقى إلى تشريعات الأنبياء وهنا ترجيحا لمقام النبوة على مقام الولاية، لأن مصدر الشريعة الأنبياء والولي لا يملك أمام النبي سوى الانقياد فرعاية لمقام النبوة وجب ترجيح لازمها وهو الشريعة، "وعليه فيجب على المستغرق كلما استيقظ وشعر أن يرجع لرتبة الإيمان ويقيد نفسه بما أخبر به الشارع عن مظاهر الآخرة وأحوال

---

[1] المصدر نفسه، ص86.

[2] المصدر السابق، ص276.

القيامة، ويجب على المرشد أن يدرب المريدين كلما صحوا من سكرتهم حسبما اقتضته الظواهر من أحوال الآخرة ولا يرضى من أحدهم قولا ولا تأويلا لئلا يميل به سكره إلى حالة غير محمودة شرعا لأن الحقيقة عين والشريعة أمرها، فمن خالف الأمر خالف العين والولي ليس بمعصوم" [1]، فلهذا لا مجال للخوف على الولي ولا يتخذ قدوة خصوصا في أقواله التي فيها زيادة بيان وفي بعض الأحيان مخالفة ظواهر مقررات العقيدة والشريعة، فالولي بما هو كذلك ليس صاحب تشريع ولا تنزيل بل هو في الغالب صاحب تأويل فهو محجور عليه في التشريع وغير مرشد بالنسبة للمرسلين عليهم السلام وليس له إلا الإيمان بما أخبر به الشارع.

ترجح الشريعة على الطريقة إذا تزاحمت متطلبات الوصول إلى الله مع الفرائض الشرعية، فيكون من البديهة على المريد عدم التروي في آداء التكاليف الشرعية أولا، وإن فاتته وجب آداؤها لا سيما الفرائض منها، إلا أن تكون مما يقضى فإنه يستمر في أداء تكاليف الطريقة ويقضي بعد ذلك ما كان عليه من الفرائض، "ومن المبطلات أيضا تذكر فرضا من فرائض الطريق كمن كان ناسيا فرائض مترتبة عليه من صلاة وصيام وغير ذلك من قواعد الإسلام ثم تذكرها حالة تلبسه بالطريق ودخوله للخلوة فيكون ذلك التذكر من المبطلات لأن التقرب إلى الله لا يكون إلا بعد أداء ما فاته من الفرائض... ومن أجل هذا ينبغي للفقير أن يواظب على الوظائف ما استطاع، ولا يهمل منها كثيرا أو قليلا فإنه لا يعلم الفتح أين منطوي والأوامر تحتها سرائر والنواهي تحتها ملاهي"[2].

غاية الكمال عند العارف أن يتصالح ظاهره وباطنه بحيث يكون مستسلما لقهر الله في باطنه وممتثلا لأوامره ونواهيه في ظاهره وهذا عين الكمال أي كمال عبوديته لله تعالى، "وأما إذا حصل للمريد ثبات الشرع وثبات في الجمع بأن كان متخلقا بالأخلاق المحمدية والأوصاف الزكية، فهذا لا يطلب منها استكثار النوافل لما يؤدي ذلك

---

[1] المصدر نفسه، ص74.

[2] المصدر السابق، ص224- 225.

لتحصيل الحاصل، لأن كثرة الأوراد استنتاج الوارد... ونتيجة ورود المريد على الله أن يكون ممتثلا في الظاهر لأمره ومستسلما في الباطن لقهره... ومتى وجدت هذه الأوصاف في المريد فقد وجدت فيه أوصاف العبودية"[1]

ضمان موافقة الطريقة للشريعة يكمن في كمال المرشد العارف الذي استقل عن التقليد في كل شيء، فأصبح يأخذ الشريعة من مصدرها والحقيقة كذلك، ومن كان هذا شأنه فلا ريب أنه لا يصعب عليه رسم طريق الوصول بفعل استنباطات ينتزعها من الشريعة ومن الحقيقة مادامت الطريقة هي السلوك والسير إلى هذا المبتغى وهو التحقق بالعرفان، "وحاصل الأمر أن العارف لا يصلح للإرشاد حتى يكون جامعا لأسرار العلويات والسفليات ويصير الوجود محتاجا إليه، غني عن الكل بالله عز وجل... أي يكون خارجا عن ربقة التقليد من حيث الشريعة ومن حيث الحقيقة ومن حيث الأفعال ومن حيث الأحوال أي يأخذ الشريعة من أصلها بأن يأخذها مما أخذها المجتهدون وكذلك الحقيقة يأخذها مما أخذها المحققون يأخذ الحقيقة من الحقيقة المحمدية والشريعة من السنة النبوية... وهذا هو القطب الوارث مقام النبوة لأن النبوة وإن غاب رسمها فقد بقي حكمها، فالشيخ في قومه كالنبي في أمته "[2].

يحرص أهل الله على التمسك بالشريعة ومراعاة حرمتها، كيف لا وهي باب الوصول إلى الولاية ذلك أن "حقيقة الولاية هي التخلق بأخلاق الرسول (ص) بقدر الاستطاعة، فتكون الحقيقة حاله، والطريقة أفعاله، والشريعة أقواله" [3]، وكل من يرى أن الوصول إلى مقام الولاية ممكن بدون الشريعة فقد وقع في الزندقة لقول الشيخ العلاوي: "من اكتفى بعلم القوم دون الاتصاف بحقيقته من الأحوال السنية فقد تزندق، لأن علمهم رضي الله عنهم يشير من حيث ظواهر ألفاظه إلى إسقاط التكليف فمن علم بمقتضى

---

[1] المصدر نفسه، ص217- 218.

[2] المصدر السابق، ص242.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص207.

ذلك دون الاتصاف بحقيقته فقد تزندق ... والعمل بحقيقته هو التخلق بأخلاقه عليه الصلاة والسلام"[1]، والأمر كذلك بالنسبة لطالب هذا المقام بالشريعة وحدها دون الطريقة التي هي أحوال الرسول (ص) لذلك يورد الشيخ العلاوي قصة موسى والخضر عليهما السلام في إبراز ضرورة الطريقة لصاحب الشريعة: " وإن قلت بعدم احتياج المتضلع في الظواهر لصحبة من يرشده فيما خفي عنه من المغيبات، قلنا قصة(موسى) مع (الخضر) عليهما السلام حجة عليك وعلى أمثالك وفيما جمعناه كفاية لمن اهتدى"[2]. بل الاكتفاء بظاهر الشرع يحدث فتنة لأن العوام رشادهم في تقليد من يفضلهم وإذا كان الفاضل منقوص الطريقة والحقيقة فإنه سيكون ضالا مضلا ، "العالم الغافل متجمد على ظاهر المنقول، المتغفل عما وراء ذلك زاعما أن الغاية ما حصل عليه، ولم يعلم أن للقوم أسرارا انفردوا بها... وقد يقتدي بمثل هذا أغلب الناس لتصدره في منصب العلم والتعليم، فيكون عائقا لمن صحبه لغفلته عما وراء المنقول والمعقول"[3].

وإن اضطر المريد في سيره إلى الله إلى عالم ضالع في الشريعة لا نصيب له في علم القوم وسلوكياتهم فلا بأس أن يأخذ عنه من دون أن يتخذه قدوة فيأخذ عنه لذات الشريعة التي هو في حاجة إلى إرشادها ويستغني عنه فيما لا علم له به وهو الإرشاد الخاص لأن هذا الطريق له أهله وهم القوم ، " فتحصل من هذا أن من العلم ما هو مكنون، أي ليس بمتعاط بين الخلائق، وإن كان كذلك فلا ينبغي للمريد أن يصحب العالم المتجمد على ظاهر الأوراق كما تقدم، وإن صحبه فليصحبه ليأخذ من عنده أحكام الشرع لا ليقتدي به في الحال أو الطبع"[4].

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص96.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص120.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، 87.

[4] المصدر نفسه، 88.

وقد حذر الشيخ العلاوي من صحبة هكذا علماء مع أخذ العلم عنهم لما يراه من مقتضيات الصحبة، لأن الشيخ العلاوي بصفته مربيا يعلم جيدا ما تقتضيه الصحبة من أخطار، فالطباع تسرق من الطباع، والمجالسة مجانسة ، وقد ينتقل الجفاء والقساوة والغفلة من هؤلاء الضالعين في علوم الظاهر، إلى المريد فيضيع مقصده ويلتبس عليه الطريق، فيذهب حظه من اليقظة والذكر، وتنطمس بصيرته.

فلا وصول ولا دخول على الله إلا بالشريعة والطريقة، وهما شرطان لإدراك مخبآت كتاب الله تعالى وما اختزنه فيه تعالى من كمالات هي حق المستعدين من عباده، "ولولا الحجاب المانع لأدركنا كل ما نحتاجه في غوامض الكتاب والسنة ولكن جرت حكمة الله بالوسائط والوسائل... هذان شرطان لازمان في الدخول على الله. الشرط الأول: الوسيلة وهي صحبة الشيخ العارف بالمسالك.والشرط الثاني: التقوى وهي متابعة الرسول في أقواله وأفعاله" [1]. على أن الحاكمية للشرع على الطريقة حال التعارض، كما أسلفنا ذكره، وفي ذلك يظهر الشيخ العلاوي نصرته للشريعة والطريقة الحقة التي توافق الشريعة وفي هذا خروج عن التعصب للقوم مهما كانوا، وإنما الشيخ العلاوي يغار على طريق القوم الذي كان منهله أحوال رسول الله ولذا كل ما آل إلى غير ذلك فأهل لأن ينبذه ويخذله ، "وعليه فلا تظن أيها الأخ أني أقصد حماية أهل الطريق كيفما كانت نحلتهم، وتطورت صبغتهم، وإن حادوا عن الشرع الشريف، فمعاذ الله أن تجدني للظالمين عضدا، فالشرع حاكم غير محكوم عليه، والمتصوفة كغيرهم من سائر الطبقات فيهم الغث والسمين"[2].

يتخذ الشيخ العلاوي من الحديث :"**من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم** " مرجعا لتأسيس الترتيب التدريجي للعرفان من شريعة وطريقة وحقيقة وتمييز كل خطوة عن الأخرى: "فمن هذا الأثر، أخذ الفرق بين الشريعة والطريقة والحقيقة. فالشريعة هي

---

[1] المصدر السابق، 50..

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص11.

التي شرعها الله على لسان نبيه(ص) والطريقة هي العمل بالشريعة، والحقيقة ثمرة الطريقة من فهم حقائق الأشياء، والاطلاع على بعض المغيبات، التي لا كسب للشخص فيها... الطريقة علم وعمل، وقد تحصل الثمرة وهي الحقيقة، وقد لا تحصل لأن تلك هبة من الله، يمنحها من يشاء برحمته"[1].

---

[1] المصدر نفسه، ص 60.

المبحث الثاني: التصوف والتربية الروحية.

1 ـ عوائق الورود على الحق:

أ ـ النفس:

حينما نتحدث عن العرفان والتصوف فأول ما يتبادر إلى الذهن الجهاد الأكبر في قبال الجهاد الأصغر ، فالأول يسميه الشيخ العلاوي وغيره من العرفاء بجهاد النفس والثاني يسميه بجهاد الجنس ويعتبر جهاد النفس هو الجهاد المقدس ، غير أننا من خلال مطالعتنا لنصوص الصوفية نستنتج أنهم حينما يعتبرون جهاد النفس هو مقصود رسول الله بالجهاد الأكبر، ليس معنى هذا أنه ليس بعدها من جهاد، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن النفس مأخوذة باعتباريها الظلماني المتمثل في سفاسف الأخلاق وباطل التصورات والاعتقادات والنوراني المتمثل في تحليها بالمعارف وكمال الصفات، لأن اعتبار النفس عين الظلمة وأن الحجب في حقيقتها أمر ظلماني، سيعطل الوصول إلى الحق تعالى، لأن وراء هذا حجب أخطر منها وهي الحجب النورانية وقد اعتبر بعض العرفاء أن الجهاد في مستوى هذه الحجب هو الجهاد الأكبر والذي قبلها، أي التخلي عن سفاسف الأخلاق وباطل الاعتقادات، جهادا أوسط. وينتج عندنا بالمحصلة ثلاثة مراتب من الجهاد، جهاد الجنس وجهاد النفس ومتعلقاتها الدنيوية وهو جهاد أوسط، وجهاد معرفي يقتضي تجاوز الوثوق بالفكر والنظر، وهو جهاد أكبر، لأنن في سياق آخر نجد الشيخ العلاوي يحذر من استعمال الفكر فيما لا يجوز له، أي في مجال الذات حيث لا يصلح إلا الحيرة، والتخلي التام عن التفكير.

يفسر الشيخ العلاوي تكليف الله تعالى لبني اسرائيل بقتل أنفسهم أنه أمر بجهاد النفس وإفنائها وهو تكليف كل عبد تجاه الحق تعالى، "لا تحمل القتال إلا على قتال النفس وأعوانها من الشيطان والدنيا والهوى وأعوانهم، لأنها ترى جهاد النفس أسبق من جهاد الجنس لأن تلك العصابة هي التي منعت حظنا من الله" [1]، لأن به تتحقق الغاية

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، 164.

من الإيجاد وهي معرفة الله وقد جعل العرفاء طريق معرفة الله تمر من خلال معرفة النفس بل معرفة النفس هي عينها معرفة الله ما دام لا ثاني ولا غير ، "معرفة النفس هي أساس المعرفة بالله ابتداء وانتهاء، ففي حالة الابتداء تعرف بالنقائص فيعطيها مستحقها كما يعطي مستحق الألوهية من الكمالات... كلما ازداد الإنسان معرفة بنفسه ازداد معرفة بربه لانطوائها على كل خير وغير"[1]، فما قصة النفس ولم مجاهدتها؟

يتحدث الشيخ العلاوي عن قصة النفس وكيف استولت على المملكة الإنسانية، وبالتالي وجوب جهادها لأن حقيقتها الغصب والاستيلاء على الكل، إلى درجة الحرب على الله تعالى فيقول:

"اعلم أن النفس لها حرية في نفسها قبل دخولها في هذا الهيكل الجسماني، ولما سكنت الطبيعة، واستقلت بتدبير هذا الهيكل الجسماني، استولت على الجوارح، وادعت الاستقلال الكلي، وصارت تتصرف في الكواسب الظاهرة والباطنة بما تشتهيه لنفسها، دون أن تلاحظ مرضاة الله، فصارت النسبة الإنسانية في تشويش، ومعيشة ضنكا، حيث علمت أن النفس فسقت عن أمر ربها، وأنها انفردت بسلطانها، فبقيت تلك النسبة متحيرة، خصوصا لما تعلم من سطوة النفس وقوة سلطانها، ونعت استبدادها، وإذا بالأمر نزل من رب العالمين بمخالفتها ومحاربتها... ثم أخذت كل حقيقة تميل لحقيقتها... فقامت رؤساء أجناد الهيكل الجسماني، كالعقل وأعوانه، إغارة على النسبة الإنسانية أن تستولي عليها تلك الباغية... ووعدهم الله بالنصر مهما خرجوا عن طاعتها، فانقسم ملك الإنسان في نفسه، وصار واحدا في اثنين، وتباين النداان، وصار كل يميل لمقتضاه، ومن أجل هذا كان الإنسان لا يأمن وجود النفس، مادامت لها بقية، إلا إذا رجعت إلى ربها راضية مرضية"[2].

فالنفس لها خاصيتان خاصية القوة والسلطان نتيجة تجردها، عبر عنها الشيخ العلاوي بالحرية في نفسها، والخاصية الثانية الملكية والتسلط "النفس من صفتها ونعتها الدعوى وحيازة الملك فهذه جبليتها تنتقل معها حيثما انتقلت"[3] .

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص43.

[2] المصدر نفسه، ص32.

[3] المصدر نفسه، 178.

مما ينعكس في تدبيرها للنسبة الإنسانية، هذا التجرد والاستقلال عن البدن منحها الشعور بالوجود المستقل ففسقت عن أمر ربها بالخروج عن العبودية، وهذا انعكس في تدبيرها لكواسب الإنسان فأظهرت الفساد، لكن لوجود جنود تعمل لصالح ارتباط المملكة الإنسانية بالله، أصبحت النسبة الإنسانية ساحة حرب بين النفس الفاسقة والأجناد الإلهية، ويسند هذه الأجناد وعد الله بالنصرة في حالة ما إذا تحركت هذه الأجناد لجهاد النفس الفاسقة عن أمر ربها، على أن انتصار العقل وأعوانه بمؤازرة النصرة الإلهية لا تنتهي بقتل هذه النفس وإنما بتزكيتها بحيث ترجع عن غيها فتصير راضية بالله ومرضية عنده، لذلك فليس المطلوب قتلها لأنها لا تموت ، "ليس الشأن أن تقتل نفسك لأنها في الغالب لا تموت إنما الشأن أن تملكها وتستعبدها وتجعلها مطيتك تسير حيث شئت، لا حيث شاءت، فمن كان حكيما يهذب نفوس أتباعه حتى يكون هواهم تابعا لمرضاته"[1].

يتعامل العارف مع النفس تعامل العدو، فمن مال إلى نفسه واسترسل مع مطالبها فقد وقع في أسرها وكان رقيقا عندها ويعتبره الشيخ العلاوي أحقر الأسارى، لأن الحاكم عليه جائر لا يرحم، وأشرار النفس لا تتناهى ما دامت تطلب الاستقلال والخروج عن حكم الألوهية، ومن المعلوم أن أحكام الألوهية لا تتناهى فيفرض أن من ينازع هذه الأحكام أن لا يتناهى سعيه في التسلط والعناد وهذه الخاصية اكتسبتها النفس من طبيعتها لأنها ليست متعينة، بحيث يشبهها الشيخ العلاوي بحبة البصل "لأنه لا يمكن الفراغ من محو مساويها وهي كلها مساوئ أو تقول كحبة البصل إذا أردت تقشيرها تجدها كلها قشورا فلها من المساوئ ما لله من الكمالات فعنصر مساويها لا ينفد"[2]. وعلة لا تناهي مساوئها هو انطواؤها على الأسرار الإلهية لأن القاعدة الحكمية تقرر أن لا قيام للشر في نفسه بل قيامه يكون بالخير ذلك أن الأصالة للخير لا للشر، فـ" ما كثرت

---

[1] المصدر السابق، ص 48.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 71 – 72.

مساوئ النفس إلا لكونها حاملة لأسرار الحق... وليس الشأن أن تترك نفسك وتعاديها، وإنما الشأن أن تصحبها وتنفرد بها لكي تخبرك عما احتوت عليه"[1].

فلذا – كما يرى الشيخ العلاوي – كان دعاء النبي (ص): **رب لا تكلني إلى نفسي طرفة عين** ، لما لها من الشرور بما لا يتناهى، فلا يقهرها إلا الوجود الحق واللامتناهي وهو الحق تعالى. ويذكر لنا أمثلة عن عدم توقف هذه النفس في طلب الاستقلال عن الإرادة الإلهية في حركتها وتدبيرها لهذه المملكة الإنسانية، يقول:

"ألا ترى أن النفس قبل أن تدخل في الإسلام، تنكر وجود الألوهية رأسا، حتى إذا انقادت وتحملت ثقل الإقرار بالألوهية، قد تنكر سلطة الربوبية عليها، ولا تخضع لذلك إلا بتمهيد وتدريب، وإذا مالت وثبتت ونبتت في العمل، لا تسمح بترك الجزاء عليه، بل تقول أنا الفاعلة لذلك، ولا بد لي من الجزاء، وإن كابدتها وهذبتها على تركه بقولك: أين الإخلاص؟ قد تسمح في الجزاء، ولكن لا تقطع النظر من كونها هي الفاعلة لذلك، حتى إذا قلت لها: أين التوحيد؟ وأين فهمك من قوله تعالى: **والله خلقكم وما تعملون** (الصافات/ 69)، فتسمح في العلل، ولا تسمح في الوجود، بل تقول أنا موجودة، ولو لم يبق لها إلا مجرد الصورة فتتعلق بها وتتعشق، ولا تسمح بانعدامها، وإذا أنعم الله عليها بفنائها، وتجلى عليها تجليا يوجب اضمحلالها وتلاشيها ومحوها من لوحة الوجود، فتستريح حينئذ من دعوى الوجود، لأن الحق يقوم بدلها، ولكن بعد الرجوع لا تلبث أن تقول: الآن صار قولي بالله... وحاصل الأمر أن أشرار النفس أكثر من أن تحصى"[2].

نأتي إلى أهم عنصر فى النفس والذي يقضي بشريتها ومهما وجد في إنسان فيستحيل أن يتذوق السعادة ولا مجال له في الاتصاف بالمعرفة، بحيث يظل غارقا في ظلمات الجهل وأصل الشقاوة، هذا العنصر هو لازم بالعرض عن طبيعة النفس، يتمثل في دعوى الوجود المستقل بحيث نست النفس إمكانها الذي هو الفقر الوجودي بمجرد ما شمت رائحة الوجوب بالغير، فطلبت الوجود من غير جهة الفقر ففسقت عن أمر ربها وتوالت باللزوم الشرور التي هي حدود عدمية لا وجود لها في نفسها فهكذا النفس فإن

---

[1] المصدر السابق، 45.

[2] المصدر نفسه، ص28.

الذي ادعته لا وجود له عدم في عدم إذ كيف يطلب الوجود عند الإمكان من غير جهة الفقر، والواجب واحد لا غير وكل ما تصور من وجود فهو به لا بغيره ، وغير الوجود العدم، لذا كان ادعاء الوجود أعظم الذنوب : "الدعوى من حيث هي من رعونة النفس ومن بقيتها. فالإنسان في ذلك منازع للربوبية ومضاد لها من دعواه الوجود لنفسه وذلك من أعظم الذنوب عند القوم، وهي عين المنازعة... قيل في هذا المعنى:

إذا قال ما أذنبت قالت مجيبة وجودك ذنب لا يقاس به ذنب"[1].

كان ادعاء الوجود ذنبا ، هذا عند العرفاء الذين تمحض فقرهم فلم يروا لوجودهم قياما فالشعور بالوجود المستقل يعني الطرد من حضرة الإطلاق فكيف خطر له أن له وجودا مع وجود الواحد الحق ، "وهذا الذنب لا يطلع عليه إلا العارفون بالله وقد وجدوا عقوبته أعظم العقوبات، فمن عقوبة صاحبه أنه مطرود من الحضرة الإلهية" [2]، علة الطرد الغفلة عن الحضور المطلق لذات الواحد، عبر الشيخ العلاوي عنها بالانقطاع عن الله تعالى: "المشير إلى نفسه منقطع عن ربه مدع بما ليس فيه، إذ لو كان عارفا بالله لكانت إشارته له في كل وقت وحال، لما هو فيه من التعظيم والإجلال"[3].

يوظف الشيخ العلاوي التوصيف القرآني لحالة ادعاء الوجود المستقل عن الله تعالى، حيث جسد القرآن هذه الحالة في فرعون عندما ادعى الربوبية العليا "ثم إن الوصف الجامع بين الفرعونية والنفس الأمارة هو الخروج عن أمر الله، ودعوة الاستقلال في كل منهما، وعلى هذا كل من يرى لنفسه أدنى وجود يميزه عن العدم، فهو آخذ بحظه من الفرعونية"[4].

هذا شأن النفس ومن سار وراء دعاواها، وعلاج الموضوع أي الخروج من هذه الدعوى وبالتالي الخلاص من الطرد الإلهي والتبر ؤ من الفرعونية ، لا يكون بالاعتماد على النفس إذ كيف يعتمد على الظلمة للخلاص منها فبات الحل في الاعتماد على الله

---

[1] المصدر السابق، ص 102- 103.

[2] المصدر نفسه ، ص 103.

[3] المصدر نفسه ، ص 105.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، 127.

تعالى والاستسلام لإرادته " قال بعضهم: النفس مثل الفحمة كلها سواد فهل يمكن غسلها؟ كلا. لأنها لا تصفى إلا بالنار، فإذا وضعت فيها تتنور وتضيء من كل جانب... اترك الصنعة أيها المريد لصانعها إن شاء أيدها وإن شاء أهملها، واشتغل بالله وافن فيه، بدل أن تشتغل بنفسك، لأنك مطلوب بالخروج عن كل الخلق، وهي من جملتهم، ومهما اشتغلت بها غفلت عن ربك"[1].

ومن فروع النفس الهوى وهو من أخطر فروعها ويأتي بعد الهوى الشهوات، دور الهوى هو تزيين مطالب النفس بالاعتماد على الوهميات "سبب الانقطاع والرجوع عن الطريق بالنسبة للعارفين هو الهوى، وهو بقية النفس في بعض الكمائن وعدم تصحيح الفناء"[2]

ب ـ الدنيا:

نأتي إلى عائق ثاني يقف في وجه المريد أمام مقصده وهو الدنيا، قد حذر العرفاء من غرورها وزخرفها رأوا وجودها زائلا وجمالها ذابلا ومن مال إليها جاهلا.

فحلاوة الدنيا لجاهلها ومرارة الدنيا لمن عقلا[3]

ومن العجب طلب صحبة من شأنه الغصب والغدر، فغدا الرضا بالدنيا وطلبها جهالة وحماقة، "فإن استقر في ذهنك وصفها، وتمكن في قلبك نعتها، أي شيء تعمل بصحبتها، وماذا تقضي في محبتها، إنما تأخذك عبدا مملوكا حتى إذا استفرغت فيها كل الجهد قابلتك بالأضداد. كلما أضحكتك أبكتك، وكلما حبتك جفتك، فستراها زائلة عنك، أو تزول أنت عنها. تقبض منها كالقابض على الماء، لا ميثاق لها ولا عهد، ولا محبة لها ولا ود... فكان منتهى وصفها العذاب الشديد... وأعقل الناس من خرج منها بقلبه حتى صارت مصائبها لا تؤثر فيه، وجمالها لا يعبأ به"[4].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص73.

[2] المصدر نفسه، ص47.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص41.

[4] المصدر نفسه، ص42.

هذه الأوصاف القبيحة للدنيا هي في حق المريد الذي لقن قلبه التوجه إلى الله فأول ما يعترضه في هذا المجال هو الدنيا التي تربى في أحضانها وتعلقت بها نفسه وألفتها لذا كانت قاطعة للطريق ووجب إخراجها من القلب لأنه سيهيئه لساكنه الحقيقي وهو الحق تعالى، طبعا المقصود من الدنيا ليس السماء والأرض والطبيعة وإنما الإلف والعادة الذان أنشآ هذا التعلق، فالدنيا مذمومة لتعلق القلب بها وإلا فشأنها أن تكون في يديه لا في قلبه لخستها والدنيا مرتبة الظاهر لا غير فوجب أن لا تمتد للقلب فتعفنه، لذلك يحذر الشيخ العلاوي من صحبتها ومحبتها والبناء على ما تظهره لأن المعروف عنها أن خيرها في الضد مما تعرض، وهكذا "كن في الدنيا إذا رأيتها، غض بصرك عن زينتها وسد أنفك عما يفوح من روائح شهواتها ولذاتها تنج منها ومن آفاتها، ويصل إليك قسمك منها وأنت مهنى... وكلام القوم في ذم الدنيا لا ينافي الاشتغال، بل ينافي الاشتغال الكلي، وهو ميلان القلب وتعلقه بحبها والرغبة في جمعها" [1]. فالدنيا مخلوق مثل بقية المخلوقات تعكس كمالات الحق بقدر استعدادها، مكلفة بعبادة ربها وطاعته جعلها خادمة لمن يخدمه وفاتنة لمن غفل عنه وسيلة من وسائل الحق تعالى يضل بها عبادا ويهدي بها آخرين، فخسة الدنيا ودناءة أوصافها يكون بسبب تعلق القلب بها، أما إذا كان القلب محلا للحق تعالى فهي مكلفة بخدمته طاعة لله ويا ليتها توفق لذلك . فكيف تستطيع الدنيا أن تسع القلب الذي يسع الحق تعالى؟

لذلك لا يلتفت العرفاء إلى الدنيا البتة لما عرفوه من انكساف نورها " ولو أرادت الدنيا أن تخدمهم ما رضوا بخدمتها، لأنها ليست أهلا لخدمتهم، وليس لها نشر في مجلسهم، فكانت الدنيا تطلبهم لأنها أمرت بطاعتهم كما أمروا بالزهد فيها... ولما طلبتهم وجدتهم أحرارا كرماء... ولا زالت تتملق لهم وتسألهم المسامحة لأن تخدمهم وهم في غنى عنها وعن خدمتها." [2]، كل هذا الذم للدنيا والحذر منها لا يعني عدم الاشتغال بها والأخذ منها، وإنما يكون التعاطي معها وفق الإذن الإلهي، لأن التعامل الحذر مع

---

[1] المصدر نفسه، ص34.

[2] المصدر السابق، 169.

الدنيا هو تربية للأولياء حتى لا تمتد إلى قلوبهم فتطمس نورها . إذ محل الدنيا الأيدي، بحيث إذا توسخت بسبب الدنيا يمكن غسلها أما القلب فإن توسخ فيكاد يستحيل غسله، يتفق العرفاء على أن أخذ الدنيا يجب أن يكون عن اقتدار أي تؤخذ بالله لا بالنفس وشهواتها، فهذا هو الأخذ السليم "لأن الإنسان وإن كان مأمورا بالخروج عن نفسه، والإمساك عن شهواتها فلا بد من رجوعه إلى ذلك، لكن بإذن من الله لا بشهوة نفسه، ألا ترى أن من جامع أو أكل وشرب قبل الإذن كمن فعل ذلك بعده، فهم مشتركون في اللذائذ مختلفون في المقاصد وهذا هو الفرق بين أخذ الدنيا في حال غيبته عن الله، وبين أخذها بالله"[1]

يشبه الشيخ العلاوي الدنيا بعصا موسى التي يجوز التعاطي معها بعد الخوف منها، وليس حالة الإعجاب بها، بمعنى أن يقبل على الدنيا حالة الزهد فيها لا حالة الشهوة، وهذا هو التعامل الشرعي معها، فموسى (ع)، لما خاف من العصى أمر بأخذها فكانت طيعة له مستعملة بين يديه، لأن الخوف فيه إشارة إلى ابتعاد القلب عنها حالة استلام اليد لها، أما إذا لم يخفها أي لم ينفر منها قلبه، فستصيبه بسمها القاتل.

هذا شأن الزهاد والمبتدئين أما حال الواصلين من العرفاء والمتحققين، فإنهم بعد أن تجاوزوا الزهد فيها والخوف منها، جعلها الحق تعالى خادمة لهم كالظل يتبع صاحبه ولا يصل إليه نتيجة توجه ذي الظل إلى النور يلاحقه، فلا الظل يلحق شخصه، ولا صاحبه يمسك بالنور، إشارة إلى استغراق العارف في شهود الحق تعالى، وهذا يتعب الدنيا في متابعته وإيفائه حقه، فتعجز عنه وخوفهامن ربهاكيف لم توفق في خدمة عبده المستغرق فيه، "الدنيا خاف منها أهل الله قبل فزهدوا فيها ولما خافت منهم أخذوها"[2].

ج ــ الشيطان:

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 2، 150.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 144 – 145.

ثالث عوائق الطريق وموانع سعادة الإنسان الشيطان ، هذا المخلوق الذي تكبر وتوعد بني آدم بالإضلال حسدا منه، وأمهله الله تعالى في مهمته هذه وحذر بني آدم منه وكشف عن خطته للمؤمنين وطلب من الناس أن يتخذوه عدوا، حتى ينجوا من حبائله ووساوسه وغواياته. يبدو أن العرفاء هم من تمكن من فهم الدرس الإلهي ووصل بهم الاستيعاب إلى أن جعلوا الشيطان اللعين مطيتهم للكمال لأنهم تعاملوا معه بالله تعالى، فكانت نجاتهم من غوايته وسعادتهم بالإذن الإلهي.

فالشيخ العلاوي وهذا شأن الذين فهموا الحقيقة كما هي عليه، يعتبر أن الشيطان من اسم الله تعالى المضل، كما أن الهداية من اسمه تعالى الهادي "ولما كانت حكمته تقتضي التفريق وجرت بالمطيع والفاسق، وتم المقدور ورسمت السطور، قام الشيطان وأخذ راية الضلال كما أخذت الأنبياء راية الامتثال، وصار كل يطلب ما تقتضيه حقيقته ساعيا فيما خلق لأجله قائلا: **كل ميسر لما خلق له.** فالحق تبارك وتعالى كان هو المضل قبل وجود الشيطان، كما هو الهادي قبل وجود الهداة" [1]، وتكمن خطورة الشيطان وصعوبة تجاوز تلبيساته في أنه يستمد وجوده وحقيقته من اسم الله تعالى المضل وهذا الاسم له سلطان على كل المراتب، وبالتالي لا مجال للراحة والأمن ، "فلا تحسب أن الشيطان هو في شكله محصور بل هو قاهر غير مقهور إلا من عصمه الله أو من دخل حصن الله، وله الباع الطويل في التطورات والتشكلات، فتجده مع العاصي عاصيا ومع الطائع مطيعا ومع العابد عابدا... ومع الزاهد زاهدا ومع العارف عارفا ومع الرسول رسولا، فهو يظهر في كل شيء بما تقتضيه مرتبته لأنه النائب عن مكر الله"[2]، فكما ورد في الخبر النبوي أن الشيطان يجري في ابن آدم مجرى الدم، في هذا الحديث تنويه لحقيقة يكشف عنها الشيخ العلاوي، وهي أن الشيطان حقيقة من حقائق الإنسان ومرتبة من مراتبه:

ولا تحسبن الشيطان أمرا محيزا فهو جزء منك آخذ بحقه

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص182.

[2] المصدر نفسه، ص183.

كما أخذت الأملاك منك والهوى والروح فجسمك لكل بسهمه"[1]

فخطورة الشيطان وحضوره في جميع مراتب الإنسان يدفع العرفاء إلى التعلق بالله والاستعاذة منه، وفي مقام أعلى الاستعاذة من مكر الله بالله، فلا مناص من التحصن وعد الأمان إلا أن يؤمنه الله، يرى الشيخ العلاوي أن الشيطان يوجد بوجود الإنسان أما حيث لا نسبة للإنسان أي حالة فقد الطبائع يفقد مع فقدها وجود الشيطان ويحل محله سببه الذي يمده بالوجود وهو المكر الإلهي وهذا أشد بأسا من الشيطان "ثم اعلم أن مسكن الشيطان بين ملك وملكوت، فتكون له يد في الجانبين، وأما بين الملكوت والجبروت لا يد له لفقد الطبائع والنسبة الإنسانية، لكن هنالك ما هو أشد بأسا منه وهو مكر الله، المنوط باسمه المضل"[2]، حاصل الأمر أن عدم الأمان هو ديدن العارف إلى أن يدخل الحصن الإلهي "الشيطان له في تلك الطريق مخادع فهو يتلقى كل عارف بما يخبل عليه الغزل ويخلط العلم بالجهل ولا تحسبن شيطان هذا الطريق هو الشيطان المعقول في الحس بل لكل حضرة شيطان، ولهذا يقال: الملك شيطان الملكوت، والملكوت شيطان الجبروت، أي لكل محل شيطان يناسبه فيدخل على العارفين بما دخل على أبويهم وأخرجهما مما كانا فيه... حتى إذا كان العارف في حضرة الله ولا يسمع ولا يرى إلا الله فيناديه على لسان الألوهية"[3].

يشير الشيخ العلاوي إلى الرواية التي يتداولها الصوفية في شأن الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي جاءه الشيطان في شكل نور في المنبر فقال أنه هو الله وقد أباح له المحرمات فاستعاذ منه الشيخ الجيلاني علما منه أن الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر، فانكسف ذلك النور وعلم الشيخ الجيلاني أنه الشيطان أراد أن يبعده عن الله تعالى. هذه الخطورة المنوه عليها عند الشيطان لا تلهي عما هو أخطر منه وهو النفس الأمارة بالسوء لأنها كما ورد في خبر عن الرسول (ص) أنها تعادل سبعين شيطانا . كما ينبه الشيخ العلاوي إلى الحذر من مخالطة أقران السوء لأنهم في اعتقاده أشد بأسا من

---

[1] المصدر السابق، 183.

[2] المصدر نفسه، ص184.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 317.

صحبة الشياطين "إياك يا أخي ومخالطة أقران السوء، فهي أشد بأسا من صحبة الشياطين فلا تجالس من لا ينهضك حاله ولا يدلك على الله مقاله، فإن مخالطة العموم سموم... فإن استأنست بمجالستهم فلا محالة تسرقك سيرتهم وتأخذك من حيث لا تشعر"[1]

د ـ الحجاب والغفلة:

أعظم عذاب يكابده الصوفي في سيره نحو الكمال هو الحجاب ، والخطابات الصوفية لا تخلو من تناول هذه المفردة والتحذير منها غير أن الحجاب عند العرفاء هو واقع من جانب العبد لأن الحق في ذاته ظاهر ولا يحجبه شيء عن شيء ومن يعتقد في حقه الحجاب فقد جعله مقهورا ممنوعا من الظهور وقد جوز أن يغيب عنه ما أوجده ما دام هو موجد كل شيء ، "ثم إن الحجب والأستار قد تكررت في ألفاظ القوم حتى يشك السامع أو يعتقد أن هنالك حائلا بين العبد وربه ولا بد من خرقه، وهو المانع، وربما يصوره أمرا محسوسا وجوديا مع أن كلا من الحجب والأستار، والقواطع والأغيار والظروف، وما في معنى ذلك، كناية عن أمور وهمية لا حقيقة لها ولا وجود لها في الخارج، أي بين العبد وربه، ومن كان يعتقد أن الحجاب في حق الله أمر وجودي بحيث هو كالحاجز بين الشيئين فقد ضل ضلالا بعيدا، تعالى الله عن الحصر والتقييد، تالله ما هو إلا هو، فما حجبه غيره، ولو حجبه غيره لكان قاهرا له، وكيف **وهو القاهر فوق عباده** (لأنعام/ 18)"[2]

فالكل حاضر بين يديه بينما في حق العبد يكون الحجاب بسبب من العبد نفسه، وسبب هذا الحجاب هو من وهم العبد ونتيجة اعتقاده بالوجود المستقل فيفقد الوصلة بربه بفعل هذا الوهم ويحتجب عن الحق ، "الحجاب المسدول بين العبد وربه هو نسبة الوجود للعبد، فمن لم يخرج عن نسبة الوجود لنفسه لم يتصل بربه، وجودان لا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص74 – 75.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 48.

يجتمعان: إن كنت موجودا فالرب مفقود، وإن كنت مفقودا فالرب موجود. فمن لم يترك وجود الوجود لا يحصل على الشهود"[1]، فالعبد ذاته حجاب نفسه لذا كان يصعب رفعه، يجب على العبد أن يخلص في سلوكه إلى الله فلا يرى لنفسه فعلا مع ربه لأن ذلك أيضا مانع له من الشهود، "وأما من طلبه من جهة العمل قطع به ولن يصل العبد إلى الله ما دام ملاحظا لعمله لأنه لا مدخل على الحق عز وجل إلا من باب الفضل، ومتى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك، كان ذلك الشيء حاجزا بينك وبين ربك، لأنه لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره"[2].

لا يفهم من الحجاب ما كان من المعاصي والالتفات إلى الدنيا ومتطلباتها وهو ما يصطلح عليه بالحجب الظلمانية الناشئة عن النفس ومقتضياتها، بل حتى ما كان من جانب الحق من كمالات إذا توقف العبد عندها وحالت دون طلب مولاه، فهذه كذلك تعد من الحجب النورانية وهي أشد على المريد من الأولى تفتنه فتعوقه عن طلب مولاه. "أهل الرياضة هم المشتغلون بتصفية النفوس، وتهذيب الأخلاق... لم يلتفتوا إلى الأعمال، ولو التفتوا لها... وركنوا للذتها واكتفوا بوجودها، لحجبوا بها عن المعمول له حيث جعلوها أشرف المقاصد، فكانت لهم حجابا عن الله، لأن الأنوار تحجب المريد كما تحجبه الأغيار. وقيل: إن حجاب النور أشد على المريد... لأن حجاب الظلمة لا يستأنس به العاقل في الغالب بخلاف حجاب النور"[3]

الذي يحذر منه الصوفي في أعماله ليس هو الذنب بقدر حذره من سببه والمتمثل في الغفلة لأن الذنب قد يكون سببا للقرب من الله ، خاصة إذا تولد عنه الانكسار هذا الشعور قد يفقد في الطاعة ويوجد في الذنب، "وأي طاعة مع الصولة، وأي ذنب مع الانكسار. منكسر القلب كله قرب، يرى نفسه هو أحقر الموجودات" [4]. أما الغفلة فلا يتولد منها إلا البعد والطرد من حضرة الله تعالى، "حاصل الأمر، أن وجود الغفلة أساس

---

[1] المصدر السابق، ص127.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص63.

[4] المصدر السابق، ص68.

كل بلية، فمن استحكمت فيه قلت سلامته وقد تستحكم في العارف نفسه وتسرقه شيئا فشيئا وهو لا يشعر، إلى أن يعود إلى القطيعة والعياذ بالله، ولهذا كانت الغفلة عندهم تعد من أكبر المعاصي لأنها منشؤها، وما قرب للشيء يعطي حكمه" [1]، بهذا الاعتبار يتعامل العرفاء مع الغفلة كأشد المحرمات يتحاشون الوقوع في شركها، ولعل أهم السبل لمحاربتها اتقاء مجالسة الغافلين إلا أن يكون المجالس عارفا فإنه في م أمن من شرها بفعل الحضور والشهود، وقد تعتري العارف حالات شبيهة بالغفلة تخرجه عن حالة الشهود والحضور، يعبر عنها العرفاء بالطائف البشري وهي حالة انتقال من الجمع إلى الفرق لكنهم لا يستقرون فيه لأنه إذا دام هذا الحال كان بمثابة الغفلة المحرمة وبالتالي الطرد من الحضرة الإلهية، "الطائف البشري يخرج العارف من الحضور وهو الجمع إلى الغفلة وهو شهود الفرق...وقد يتحكم ذلك الطائف البشري على العارف حتى يأخذه، فإذا دام يصير عائقا وغفلة ويعبرون عنها بسدل الحجاب"[2].

وما دام مطلب العارف هو الوصول إلى الله تعالى بمعنى معرفته والعلم به، فإن دون ذلك كل المقامات والمواطن والمثوبات، حتى الجنة في أعلى مراتبها، فإن التشوف إليها يعد شركا، وعقوبته منع العارف من شهود الحق، وإدخاله في سجن الجنة، لأن الجنة وكل المثوبات هي من الخلق، والعارف طلب رب الجنة، لذا كان دخوله الجنة من سنة الغفلة عن مقصدهن فكانت عقوبة له، " العارف لا يدخل الجنة إلا إذا كان غافلا فتكون عقوبة عليه... العارف لا يقع بصره على الجنة إلا إذا غفل عن الحق، ولو كان حاضرا لوقع بصره على رب الجنة قبل أن يقع على الجنة"[3].

القاعدة العرفانية تقضي بأن الجزاء من جنس التعلق، فمن تقيد تعلقه، كان جزاؤه القيد، أي من طلب المخلوق، أسر في مطلبه، مهما كان هذا المخلوق، حتى الجنان. والعوائد سجن المريد، بينما من خرج من العلائق والعوائد خرج إلى فضاء الحرية، حيث

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص54.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص62.

ساحة الوجود المطلق، " كل من تقيد بشيء من العوائد، اعتقل واحتجب عن ربه، ولا يتخلص المريد إلا إذا خلع الكل"[1].

2 ـ المجاهدة وأطوارها:

كما سبق أن ذكرنا العوائق المانعة للإنسان رؤية الأمور على حقيقتها، وعندما نقول الأمور على حقيقتها، نقصد تحقق الإنسان، بالاستعداد اللازم لمشاهدة الحقائق الوجودية على ما هي عليه في نفسها، والتمتع بالاتصال بها، فكذلك يلزم معرفة السبيل لرفع هذه الموانع لتحقيق المطلوب، يجمل العرفاء هذا السبيل في المجاهدة، أي مجاهدة النفس وتخليصها مما يقف دون انكشاف الحقائق لها، "لا يتم لصوفي مقام المعرفة إلا إذا خلصت النفس من شوائبها المذمومة وتحلت بالحلل المحمودة" [2]، ويكون هذا بمجاهدتها، هذه العوائق هي النفس وفروعها من أهواء وشهوات والدنيا والشيطان، تجاوز هذه الموانع يعبر عنها في الأدبيات الصوفية بالمجاهدة، هذه الأخيرة لها وسائل وأدوات تتحقق من خلالها، مثل التخلية والتحلية والمحاسبة والمراقبة التزكية وغيرها.

أهم عدو يجب مجاهدته وتكون الأعداء الأخرى بمثابة لواحق بالمقارنة معه، هو النفس، لكن الصوفية عندما يستعملون مصطلح المجاهدة لا يقصدون قتلها لأن النفس لا تموت، وبقدر ما يجب اتخاذها عدوا بقدر ما هي ضرورة "ليس الشأن ان تقتل نفسك لأنها في الغالب لا تموت إنما الشأن أن تملكها وتستعبدها وتجعلها مطيتك تسير حيث شئت، لا حيث شاءت"[3]. لأن النفس فعلا تنطوي على كل ما هو سيء، إن لم نقل أنها مصدر الشرور لكل مريد حتى يصل الأمر بعدم الاعتماد عليها والبناء على فعلها حالة المجاهدة، والضمان للتغلب عليها الاعتماد على الله تعالى، وكما أنها تنطوي على الشرور كذلك هي حاملة أسرار الحق تعالى ويتخذ الشيخ العلاوي الآية الكريمة في قوله

---

[1] المصدر السابق، ص48.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص47.

[3] المصدر نفسه، ص48.

تعالى: **ومن نعمره ننكسه في الخلق** (يس/ 68). إشارة إلى ذلك بحيث أن تنكيس النفس في الخلق أي إبراز خساستها وشرورها هو بسبب العمارة أي الكمالات المختزنة فيها ويورد كلام الشيخ عبد الرحمن المجذوب في هذا السياق الذي يظهر فيه طبيعة المجاهدة اللائقة بالنفس اصطلح عليها بسياسة النفس بحيث تؤول هذه السياسة إلى الكشف عن الأسرار والحقائق الموجودة في النفس:

"سايس من النفس جهدك   صبّح ومسّ عليها

لعلها تطيح في يـــــدك   تعود تصطاد بهـا"[1]

مثل عصا موسى التي حينما أخذها بنفسه كانت خشبة يتكئ عليها ويهش بها على غنمه بينما حينما أخذها بالله أظهرت قوة هزت موسى النبي واصطاد بها قلوب السحرة وجعل كيد فرعون في خسارة.

يستعمل الصوفية اسم المجاهدة لدوامها وعدم توقفها ما دام السالك يشعر بوجوده مسلطا نار المجاهدة على عوائده ودعاوى نفسه التي لا تنتهي إلا بانقلابها، وهذا يجعله لا يعرف الراحة وهذا شأن الطريق ما دام يؤول في نهايته إلى شهود الحق، فالطريقة علامة على الوصول فبقدر جهد السالك بقدر نيله حظه من القرب، " أساس الطريقة ومبنى الحقيقة على الجد والاجتهاد لا على التكاسل، فمن وجدته متكاسلا في الطريق مشتغلا بمألوفاته لا يطيق الخروج عن أعياده، ولا عن عوائده وشهواته، فإنه لا يجيء منه شيء، لأنه لم يحقق المقصود. فلو عرف ما قصد لهان عليه ما ترك. فلا بد من النهوض وانزعاج القلب في طلب المحبوب. فمن لم تكن له رائحة النهوض فهو عن الحضرة مطرود."[2].

على أن جهاد النفس من عزائم القوم وكما هو سائد في أدبيات القوم أن الصوفي أو العارف ابن وقته، لا يعرف الفراغ بحيث حتى ما يعرف عند العوام بالرخص فالعارف يأتيه في وقته اللازم لذا "كل رخصة تؤتي في وقتها وبشروطها تكون هي عين

---

[1] المصدر السابق، 45.

[2] المصدر نفسه ، ج2، ص 195.

العزيمة"[1]، فلا مجال للراحة من العمل، فالمجاهدة أساس الدين بحيث من لم يأت بها فقد ضيع دينه، "من لم يجاهد نفسه ويعالج هواها ويقطع مألوفاتها وأعيادها فقد تهاون بدينه، لأن الدين أتى بمخالفتها وأمر بتهذيبها"[2].

فكيف يستقيم التوحيد الذي هو عمدة الدين وأسه مع حفظ مألوفات النفس وقد أورد الشرع في توصيفها أبلغ النعوت في الشر فاعتبرها أمارة بالسوء لا مجرد آمرة، وقد استعمل الشيخ العلاوي الآية الكريمة في قوله تعالى: **وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منه (الأنعام/ 70)**، إشارة إلى النفس الأمارة بالسوء فعدلها وبالتالي ما يصدر منها من خير يجب أن يشك فيه ويرفض أخذه حتى تنقلب إلى حالة العبودية والتسليم لله وتتخلى عن دعاويها، ويكون هذا بجهادها وقتالها حتى تفيئ إلى أمر الله، وهذا يتحقق بفنائها التام وإلا فوجود النفس يخل بالتوحيد عند العارف، لأن هذا الوجود يحيّز الحق تعالى ويقضي بالإثنينية المهلكة لكل ما كسبه هذا الإنسان من عدل وخير، إذ لا خير مع الشرك "فكيف يحصل تنزيه الذات وهو يرى لنفسه وجودا واثباتا فوجوده واثباته يقتضيان تحيز ذات موجده"[3]، لذلك العرفاء لا يعرفون الراحة ما دام لنفوسهم بقية.

يحكى أن أحد السالكين تحدث مع شيخه قائلا له نفسي تحدثني مفتخرا بما ظهر عليه من العلوم، فرد عليه الشيخ مشيرا إلى تهافت دعاويه قائلا له أو لك نفس؟ فـ"محو دعاوي النفس شرط في الوصول، وإذا كان الأمر كذلك لن يصل العبد إلى الله، لأن دعاويها لا تنفك ومساويها لا تتناهى" [4]، فلا يمكن الوصول إلى الله إلا بالله بأن يتولى الحق تعالى تغطية وصفها بوصفه تعالى، ونعتها بنعته، وهذا لا يدعو إلى ترك المجاهدة في الله تعالى، لأن الاجتهاد ركن ركين في الطريق الصوفي ، "من لوازم المنتسبين إلى الله الجد والاجتهاد، وإن كان المريد لا يصل بعمله، وإنما يصل بمحض الفضل، فهو مطلوب بالاجتهاد والوقوف على جادة الاستقامة، والأسباب المقتضية

---

[1] المصدر السابق، ص 187.

[2] المصدر نفسه، ص 196.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 163.

[4] أحمد بنمصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص72.

للاقتراب في الغالب. فعلى العبد الأسباب وعلى الله رفع الحجاب" [1]، فرفع الحجاب ليس شأن العبد وهو كذلك غير متوقف على عمله بل إن الاعتماد على العمل هو نفسه حجاب لذا وجب الاجتهاد إجابة للتكليف من دون أن يعتمد على هذا الجهد، فالحق تعالى في اعتقاد العرفاء لا ينظر إلى عمل العبد وإنما ينظر إلى إخلاصه والمبالغة في ذلك بحيث يصل الأمر إلى الفناء عن الفعل لشهود الحق تعالى فاعلا له، وهذا هو عين ارتفاع الحجاب، هذا معنى كون عمل العبد مجرد سبب لكنه سبب غير فاعل بل سبب مقتضي ويجب توفر عدم المانع، والمانع هنا هو فعل العبد أي شهود العبد نفسه فاعلا وهذا مما يجب الخروج عنه لارتفاع الحجاب بينه وبين خالقه . فالاعتماد على العمل من بقايا النفس التي على المريد أن يلتفت عنها بالكلية فعين الالتفات عنها من خلال المجاهدة هو الاعتماد على بارئها فيشبه الشيخ العلاوي المجاهدة بالنار التي وحدها الكفيلة بتغيير جوهر النفس من حقيقة ظلمانية إلى حقيقة نورانية، إذ يقول: "النفس مثل الفحمة كلها سواد فهل يمكن غسلها؟ كلا، لأنها لا تصفى إلا بالنار، فإذا وضعت فيها تتنور"[2].

الحديث عن السير والسفر لا يكون إلا بوجود مربي طوى مراحل السير على يد مربي آخر وهكذا صعودا إلى النبي (ص)، باعتباره عين الصراط المستقيم، والفرد الإنساني الذي سبق الموجودات، إيجادا أي تنزلا من حضرة الوحدة، وسبقهم صعودا في معراجه إلى ربه، لذلك هو المؤهل الوحيد لأن يدل على ربه كل طالب ذلك، وهو (ص)، يفعل ذلك مباشرة في فترة بعثته، وبالوساطة في فترة غيبته البشرية، من خلال المرشدين الأحياء، والطريق الذي يتم بتوسط المرشد يسمى بالسلوك، وهناك حالات من الوصول لا تتم بالطريق المذكور، أي السلوك، بل يتحقق لبعض الأفراد الكمال بدون جهد ولا إرشاد، يسمى هذا السبيل بالجذب، وهو نادر، لكن العارف المجذوب لا يمكنه أن يمارس التربية، حتى يتتلمذ على شيخ كامل، حاصل القول، أن لا طريق ولا سلوك

---

[1] المصدر السابق، ج2، ص 198.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص73.

للمريد دون شيخ كامل بمثابة الإنسان الكامل المتحقق بكل المقامات والأحوال، فيفيض من كمالاته على من سلب إرادته فيهن وهو المريد.

3 ـ الشيخ والمريد:

أ ــ ضرورة الشيخ ومواصفاته:

من ثوابت الطريق أو العرفان العملي وجود الشيخ المربي بحيث دونه لا يحصل الغرض عند المريد وهو الوصول إلى الحق تعالى "المريد لابد له من شيخ في الطريقة يسيره ويعلمه كيفية الإقبال على الله والإدبار عما سواه ويطلعه على رعونة نفسه وعمائها، ومن لم يكن له في الطريق دليل يخشى عليه التعطيل" [1]، فضرورة الشيخ تقتضيها وعورة المسالك إلى الله تعالى ورعونة النفس، وطبيعة الهدف الذي يقصده المريد الذي يلزم بفنائه بالكلية وهذا مما لا سبيل إليه بالطرق المعتادة فكما يقول الشيخ العلاوي :" من لم يخرق عادة نفسه لا تخرق له العوائد" وأم العوائد الاطمئنان عند الوجود الذاتي للنفس وهو أخطر عائق يجب على المريد خرقه وهذا غير ممكن تجاوزه بأدوات تحت سلطة النفس كالعقل والملكات النفسية الأخرى "من اكتفى في الطريق بعقله ورأيه وزعم أنه يحصل على شيء بدون مرشد فيكون هالكا في نفسه مضرا بغيره... ومن لم يكن له شيخ في الطريق فهو لقيط" [2]، بل حتى من ادعى أنه وقع له الفتح بوسائط عمل النفس من مطالعة كتب الصوفية والالتزام بالأوراد، فالفتح كذلك شرطه أن يكون عن صاحب الفتح وهو الشيخ المرشد، فالشيخ العلاوي يعتبر كراهة اتخاذ شيخ ليس له أب في الطريق أي من له حكم اللقيط، "ومن المكروهات إمامة... من لم يكن له أب في الطريق أي شيخ، بحيث فتح عليه من الأوراق أو ادعى أنه حصل له بملازمة الأوراد وملاقاة سيد من الأموات مثلا، أو بما سوى ذلك من النوادر،

---

[1] المصدر السابق، ص107.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص107.

فالاقتداء بصاحب هذا المقام مكروه إن لم نقل بعدم جوازه لأن الفتح موقوف على صحبة ذي الفتح وحكم من فتح عليه بدون شيخ كمن ولد من غير أب شرعي"[1].

فلا بد من صحبة شيخ سلك نفس الطريق وخبرها وانكشفت له خبايا النفس وما انطوت عليه من شرور ونفائس بحيث يعلم داءها ودواءها وإلا لا يصلح للإرشاد، ويمتنع على أهل الجذب الذين لم يسلكوا الطريق بجميع تفاصيله عن وعي وإنما هم مغلوب عليهم ولا يميزون بين المراتب والمقامات، ويمتنع كذلك على الذين لم يستتموا الكمال المطلوب بأن يطووا كل المراتب ويميزوا بينها وعادوا إلى صحوهم التام أن يرشدوا غيرهم من المريدين "وأما أهل السلوك يشترط في إمامهم أن يكون بالغا في التحقيق وأن يكون في بلوغه مكلفا أي شاعرا غير مغلوب عليه كأهل الجذب فكذلك لا يجوز الاقتداء بهم لكونهم لا يميزون بين المراتب والمقامات، لأنهم مغمورون في غياهب التحقيق لا يحسون بالخلق ولا يشعرون بوجودهم سقط التكليف عن أنفسهم فكيف يمكن أن يتكلفوا ... وجود المجذوب بالنسبة للمقتدين به كالعدم... فخيره غير متعد بخلاف المكلف الذي يعطي لكل ذي حق حقه ... فهذا عارف ويعرف، وسالك ويسلك، فباطنه باطن مجذوب، وظاهره ظاهر مربوب" [2]. فشيخ الطريقة أمر حتمي في السلوك لأنه يمثل كل المراتب ويتحقق بها عيانا ليكون فعلا الدليل لا مجرد معلم أو مبلغ فمن صلاحية الشيخ الزج بالمريد في مسالك المجاهدة بعد أن يسلم المريد له زمام نفسه فيكون الفاعل في المريد بما يكمله وشرطه المعرفة التامة بأحكام الشريعة وأركان الطريقة ومسالكه ومراتب الحقيقة، "يكون عارفا بأركان الطريق وآتيا بها أي متلبسا بفعلها وهذه رتبة عالية وحالة سنية إذا وجدت في العارف يكون مستحقا للتقدم بين أقرانه، فأركان الطريق هي الأصول التي يتوقف عليها وجود التربية اثنان لا غير، وذلك أن يكون الشيخ ظاهره في الحضرة المحمدية وباطنه في الحضرة الأحدية... ومن شروطها أيضا... أن يكون عالما بحكم الله في الشرع من حيث الظاهر وفي الطريق

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية افي شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 249.

[2] المصدر نفسه، ص239.

من حيث الباطن، وعليه فالعارف يلاحظ حكم الله في جميع الأشياء ظاهرها وباطنها أينما سارت وحيثما توجهت بأن يكون فاطنا بإشارة الحق له وفاهما عن الله عز وجل غير غافل ولا ذاهل ولا أبله ولا جاهل"[1] ، كما أن من شرائط الشيخ أن يكون مستقلا في المعرفة عن كل ما سوى الله والرسول (ص)، لذلك يرى الشيخ العلاوي أنه من غير اللائق بالمرشد أو مطلق الولي أن يكون جاهلا أو غافلا لأن المعرفة ركن ركين لازم عن حقيقة الولاية ولو لم يتلق هذا العارف عن غيره من العلماء كعلماء الرسوم، لأنه سفير عن الله كما الرسل والأنبياء، وهو ممثل الحق تعالى في مملكته فكان على الله أن يعلمه، "**ما اتخذ الله وليا جاهلا إلا وعلمه** . أي يعلمه التوحيد بلا استعمال وينفي عنه الشرك، ويعلمه الجمع وينفي عنه الفرق، يعلمه الوفاق وينفي عنه الشقاق، يكون نظره عبرة وصمته فكرة، يدور مع الحق حيث دار ويلاحظ سر الألوهية أين سار يشاهده في الكثائف ويحفظه في اللطائف، يكون بالله ومع الله، لسانه مع الخلق وباطنه مع الحق"[2]، حاصل الأمر لا بد أن يكون المرشد جامعا في ذاته لأسرار اللطائف والكثائف وبجمعيته هذه يصير الوجود مفتقرا إليه، وهو غني عن الكل بالله عز وجل، لا يقلد غيره من حيث الشريعة ومن حيث الحقيقة ومن حيث الأفعال ومن حيث الأحوال أي يأخذ الشريعة من أصلها بأن يأخذها من السنة النبوية، وكذلك يأخذ الحقيقة من الحقيقة المحمدية، ولأنه حاز هذه المواصفات يصح الاقتداء به والتذلل لجانبه ، "وكل من لم يخرج من ربقة التقليد لا يصح الاقتداء به لكونه محجورا عليه فلا يمكنه أن يخلص غيره لأنه لم يخلص نفسه حيث لم يزل معتمدا على ما سوى الله والشأن هو أن يكون واقفا مع الله بالله حتى لو شاء أن يأخذ أحدا من الخارج ويزج به في حضرة الله عز وجل لفعل ولن يجد مخلوقا يتعرض له في ذلك لكونه هو باب الحضرة الإلهية ولا يبقى بعد الباب إلا الدخول وهذا هو القطب الوارث مقام النبوة لأن النبوة وإن غاب رسمها فقد بقي حكمها"[3]، تصل ضرووة الشيخ إلى حد أن عدمه يلزم عنه عدم تحقق الهداية عند المريد

---

[1] أالمصدر السابق، ص239-240.

[2] المصدر نفسه، ص240.

[3] المصدر السابق ، ص242.

ويغدو كل كسبه تلبيسات ودسائس جهتها النفس والشيطان ، لأنه من غير الممكن أن تطلب النفس حتفها وهي التي تعتقد كمالها واستقلالها الوجودي، فـ"من ليس له شيخ فالشيطان شيخه... يعنون بالشيخ الشيخ المرشد لمعرفة الله الخاصة، الذي ينتفع المريد بصحبته، ويتهذب بأخلاقه، ويستنار باطنه بإشراقه، الذي يجمع المريد على الله بنظرته، الشيخ الذي يخرج المريد من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان، ومن سر الإيقان إلى وقوع العيان، ومن وقوع العيان إلى فقد الأعيان"[1].

ب ـ مهمة الشيخ:

يستمد الشيخ ضرورته من مهمته التي تناط به في الطريق الصوفي فتوصيفه بما سبق من قبيل كونه باب الله والجامع للحقيقتين الألوهية والمحمدية وسفير الحضرة عند المريدين ونائب رسول الله ووارث علمه (ص)، كل هذه المواصفات تقضي أن تكون مهمته جليلة لا يقوم بها عنه من لم تكن فيه هذه المواصفات ، فـ"الشيخ من ألقاك في سجل الفنا حتى صرت كأنك لم تكن، ثم صعد بك إلى أعلى البقا، حتى كنت كأنك لم تزل، الشيخ هو الذي أخذك بالخلق وأبدلك بالحق" [2]. مهمة الشيخ لا تكمن في تعليم المريد ما يجب عليه وما يحرم و يكتفي بوعظه بحيث تترك له المهمة في اختيار التكاليف والتدرج على المقامات بحسب هواه أو بحسب عقله ، هذا الأمر موكول للمريد قبل أن ينتسب بحيث يعلم بمخاطر الطريق وينبه على غفلته أما بعد الانتساب للطريق فالأمر موكول للشيخ بأن يمارس طبه ويستعمل الأدوية اللازمة من غير أن يكون للمريد حق الاختيار والمناقشة، فكيف يرضى عقل المريد بالفناء وما علمه به حتى يختاره أو يأباه، وكيف للمريد أن يخرج عن الخلق وهو لا يعلم له حياة إلا بينهم، ثم ما هي حدود معرفته بشرور نفسه غير كبائر الذنوب وصغائرها وماذا يعرف عن كمالاتها غير العجب والتفاخر الفارغ؟ وهذه المهام من تحقيق الفناء في الله والخروج عن الخلق

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 119.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص120.

بالكلية ومعرفة شرور النفس ورعوناتها وفي المقابل معرفة ما تنطوي عليه من الكمالات، هذه المهام وغيرها تحتاج إلى من تحقق بذلك ويعلم الكيفية التي يحقق بها ذلك لغيره من المريدين وهو الحكيم، "فمن كان حكيما يهذب نفوس أتباعه من المريدين حتى يكون هواهم تابعا لمرضاته، ومن لم يهذب نفسه بعيد عنه أن يهذب نفوس الناس"[1].

ومن مهامه أيضا أن يخرج المريد من الشرك بجميع مراتبه ويتحقق بالتوحيد المطلق، "من لم يجمعك على الله جمع شهود فليس بشيخ، لكن إذا ألقيت إليه الانقياد، وتحقق منك الاضطرار، فله أن يجمعك على الله في أقرب الأوقات، ولا يشق ذلك عليه لأن مفتاح الحضرة بيده، او تقول هو باب من أبواب حضرة الله" [2]، وهذا ليس من حيث الاعتقاد والإيمان لأن ذلك يكفي بأن يبلغ المريد من خلال الخطباء وعلماء الكلام وكتب أصول الدين، وإنما يحقق الشيخ ذلك بأن ينقل المريد نقلا حقيقيا لا يرى للحق شريكا في الذات وفي الصفات وفي الأفعال عيانا وشهودا وهذا سبيله الأخذ بيد المريد بالكلية وقد وظف الصوفية خاصية الجمع مع الله من غير حلول ولا اتحاد، وهذا الجمع أو التحقق بالتوحيد يكون من غير مشاورة المريد ما دام يجهل الغاية وكل ما عليه أن يرضى بصحبة شيخه ويعتقد إجمالا ما له من المواصفات والقدرات اللازمة للإرشاد، "الشيخ المرشد لمعرفة الله الخاصة، الذي ينتفع المريد بصحبته، وبتهذيب أخلاقه، ويستنار باطنه بإشراقه، الذي يجمع المريد على الله بنظرته، الش يخ الذي يخرج المريد من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان إلى سر الإيقان، ومن سر الإيقان إلى وقوع العيان، ومن وقوع العيان إلى فقد الأعيان، وهناك يكون الحق سمعه وبصره، ويده ورجله،... وهي غاية القرب، يغيب فيها العبد عن القرب، في عظيم القرب، وقد يعبرون عن هذه الحالة بالطي وبالفنا، وبالتلاشي وبالاضمحلال"[3].

---

[1] المصدر السابق، ص 48.

[2] المصدر نفسه، ص118.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 119.

والأهم في مهمة الشيخ والذي من دونه لا يمكن للمريد أن يلقي بنفسه إلى إرادة شيخه أو لنقل يسلب إرادته في قبال إرادة المربي، هو أن يكشف للمريد رعونات نفسه وتفانيها في إبعاده عن سبيل سعادته لذا ورد في القرآن الكريم نعتها بالأمارة بالسوء، فالشيخ يحقق التوصيف القرآني للنفس بأن يكشف عن شرورها اللامتناهية للمريد بأن يشهدها ليتحقق الفرار الحقيقي منها ويعلم علم شهود بتوسط شيخه ضرورة الفرار منها والفرار من الخلق جملة ، "طوى عنك شهود بشريته في وجود خصوصيته، فألقيت إليه الانقياد فسلك بك سبيل الرشاد يعرفك برعونات نفسك، ويدلك على الله ويعلمك الفرار عما سوى الله"[1].

مهمة الشيخ أن يحقق الوصول للمريد إلى ربه بأن يرفع عنه الحجب المانعة من هذا القرب البليغ، لذا كانت صحبته واجبة، فـ"خدمة المشايخ... معللة بشيء زائد، وهو توضيح السبيل والطريق الموصلة إلى الله عز وجل، حتى يقول الشيخ للمريد: هاأنت وربك، فلهذا وجبت صحبتهم وتعينت خدمتهم والتذلل على أعتابهم" [2]، ويكون إيصال المريد إلى ربه من خلال أخذه من نفسه والدخول به على الحق تعالى فيرتفع عن المريد البين ويكون أهلا للولاية والقرب : "شيخك من أخذك من نفسك ودخل بك على الحق حتى إذا رفعت بصرك لم تجد إلا وجود الحق" [3]، وهذا الإيصال لا يكون المريد على علم به قبل التحقق به اللهم إلا كلمات كان يسمعها أو يطالعها قبل الدخول في الطريق، فيبدو له الأمر بمثابة المعجزة ينقلب لها وجدانه، ميلاد جديد، عبّر الشيخ العلاوي عن هذه الحالة مع شيخه محمد البوزيدي في قوله: " فكان أستاذنا الشيخ سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه ليس بينه وبين المريد إلا أن يرضى عليه. فقد لاقيناه وليس فينا من قابلية الطريق إلا مجرد المحبة. فما مرت علينا أيام إلا وصرنا في مقام ي عجز عن وصفه بدون استعداد لذلك [فلما شكره الشيخ العلاوي على فضله عليه أجابه

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم ا لغوثية، ج1، ص150.
[2] المصدر نفسه، ص112- 113.
[3] المصدر نفسه، ص119.

الأستاذ:] أنتم جزاكم الله خيرا حيث أتيتمونا. فوالله لو تلاقينا بمن لا يحسن الشهادة لعلمناه بما علمناكم بدون شعور"[1].

يعبر الشيخ العلاوي عن بعض الطرائق في التربية التي يمارسها الشيخ مع مريديه والتي ليست من الأمور العادية، كالتربية بالنظرة ومجرد الصحبة من دون نصح قولي أو ما شابه، فمثلا يتحدث عن بعضها فيقول: "من سمته[الشيخ] وحسن سيرته، أنه يأخذ المريد من حال إلى حال شريف، بدون أن يتكلف له بمقال، إنما الحال يسرق من الحال، فيتهذب المريد بأخلاقه... الشيخ الذي تظهر عليك فائدته، أيها المريد، هو من هذبك بأخلاقه لا بقاله، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه، أي أخذك بحاله، وأسرى فيك بأسراره وعرفك بنفسه وانتفعت بمعرفته حتى كنت نسخة منه، ما فيه يظهر عليك"[2]. ينقل عن أبي العباس المرسي رضي الله عنه أستاذ ابن عطاء الله السكندري،أنه كان يقول: ما بيني وبين مريدي إلا نظرة واحدة، فإذا نظرته قد أغنيته . فيكفي المريد أن يصحب شيخه ويرضى به ويتأدب في حضرته ولا يلتفت عنه تعلقا حتى تتحقق له مطالب الانتساب.

والمرشد في حال التربية لا يقوم بنفسه بل بالحق تعالى لذلك تتحقق له مثل هذه الخاصية في التربية والتهذيب لمريديه ويتحدث الشيخ العلاوي عن هذه اللحالة وقد وقعت له مع مريديه: "وقع لي مثل ذلك لما أقامني الله في مقام الإرشاد، وكنت لا أرى لنفسي استحقاق ذلك، ولكن لما تحققت إقامة الله إياي في ذلك المقام انطرحت بين يديه بدون أن أتكلف إلى شي ء، لعدم رغبتي فيه، وقلة استعدادي لذلك الشأن، فكان الحق ينوب عني في أشياء لا خبر لي بها، وقد أخبر أكثر الفقراء على اختلاف طبقاتهم بكرمات ظهرت لهم أفادتهم الرسوخ في الطريق، والتعظيم لجنابنا... وأغلب الكرامات الصادرة لا خبر لي بها، فالحق تبارك وتعالى ينوب عني في صفاء قلوب أوليائه"[3]

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص117.

[2] المصدر نفسه، ص 116.

[3] المصدر السابق، ج2، ص 225 - 226.

ج ــ المريد ومواصفاته:

اشتق اسم المريد من الإرادة، أي الذي أراد الله، أو توجه بكليته إلى الحق تعالى وكليته هاته لا تكون سوى إرادته، لأن الصوفية يعتبرون الإرادة جوهرة الإنسانية والتي يجب أن تودع في مجالها الحقيقي بأن تفنى في إرادة الحق تعالى هذا الفناء هو لازم عبودية الإنسان، غير أن إفناءها يكون اختياريا فيريد الصوفي أن لا يريد، "وكل مريد بقي في قلبه لشيء من عروض الدنيا مقدار وخطر فاسم الإرادة له مجاز" [1]، وما يقال في حق الدنيا يقال في كل ما سوى الحق تعالى، فسلب الإرادة هو الذي يعطي للمريد صفته اللائقة به، وبالتالي يصلح للتربية وهو ما يمكنه من التحقق بالإرادة الإلهية على إطلاقها، ومن جهة أخرى التركيز على الإرادة عند العرفاء يعكس التوجه العملي الخالص لذلك نجد من تعريفاتهم للتصوف أنه كله عمل. غير أن التحقق بالإرادة شرطه الإتيان بالتوبة بشرائطها، "وعليه يطلب من مريد الدخول على الله قبل توجهه أن يعقد عقدة مع ربه، وأن يقلع مما هو عليه... لأن التوبة شرط في التوجه، والشرط مقدم على المشروط، ولا تحصل الارادة للمريد إلا بوجود التوبة مع توفر شروطها"[2].

لكننا عندما نتحدث عن المريد فنعني به الأصل في الطريق الصوفي وإلا فإننا نجد أن هناك من تحققوا بالوصول بغير إرادتهم وقصدهم وهؤلاء يسمون المجذوبين، وهم كما يقول الشيخ العلاوي مخطوفو العناية الإلهية، لكن مريديتهم تتأخر بحيث بعد الوصول بالجذب يكون لزاما عليهم سلوك الطريق من البداية ويبدءوا من حيث بدأ غيرهم من السالكين، إلا أن المجذوبين يسهل عليهم السلوك بضد ما يكون لغيرهم من المريدين السالكين، "لأن العارفين قسمان: مجذوب وسالك، أو تقول: مريد ومراد. فمن لم يقم بأدب البداية حالة سلوكه لم تتحقق له النهاية... فلا بد من أدب البداية، وتصحيح الأحوال والأفعال والأقوال حسب مقتضى قوانين التصوف... هذه حالة السالك. وأما

[1] القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 431.
[2] المصدر نفسه، ص113.

المجذوب، فهو مأخوذ من حضرة الخلق إلى حضرة الحق، أو تقول: المحبوب، فيكون مطلوبا بأدب البداية حالة التدلي، أي الرجوع"[1].

فشرط تحقق الاستقامة وبالتالي المطلوب من الطريق الصوفي، هو التوبة والحرص على التمسك بالشريعة بطريق انق يادي لا تحكمي، مع اتخاذ الوسيلة في الطريق، بحيث يجعل المريد النبي (ص) قدوته وضمانها إتباع ممثل النبي وهو الشيخ العارف الذي هو بمثابة الباب على الحقيقة المحمدية والحضرة الإلهية : "ولولا الحجاب المانع لأدركنا كل ما نحتاجه في غوامض الكتاب والسنة، ولكن جرت حكمة الله بالوسائط والوسائل... هذان شرطان لازمان في الدخول على الله . الشرط الأول: الوسيلة وهي صحبة الشيخ العارف بالمسالك، والشرط الثاني: التقوى وهي متابعة الرسول في أقواله وأفعاله"[2]. تبرز أهمية الشيخ للمريد بسبب المطلب وهو الوصول إلى الحق تعالى وشهوده لا مجرد تحصيل نظرة علمية عنه كما هو الشأن في المسالك الفكرية الأخرى، لذا عبر الصوفية عن السبيل المؤدي إلى ذلك بالطريق، فـ" المقصود من الطريق الوصول إلى غايتها على نعت الشهود والعيان وكل ذلك بواسطة المرشد" [3] كذلك يتخذ المرشد في الطريق بسبب خطورة النفس وتفانيها في تعطيل الوصول إلى الله لذا قال الصوفية: " من لم يكن له دليل في الطريق يخشى عليه التعطيل... من لم يكن له شيخ في الطريق فهو لقيط" [4]. وكيف للنفس أن ترضى بالفناء والتخلي عن الوجود وهي تراه تحفتها وسبب شهواتها وحظوظها، فتحدد بموجب إدراكها لمصالحها سبيل كمالها وهذا من الأهواء المضلة، "ما من مؤمن إلا ويريد الوصول إلى الله كما يريد هو بهواه لا كما يريد مولاه... فلو سلكوا السبيل وطلبوا الدليل لقوله (ص) التمس الرفيق قبل الطريق، لوجدوا الحق أقرب ممن ينهض إليه، وحيث اكتفوا بأنفسهم، وصار كل منهم

---

[1] المصدر السابق، ص232.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص50.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 281.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، 107.

يشير إلى نفسه متخذا إلهه هواه"[1]، فوجب عليه أن يستنصح غيرها ممن نجحوا في إبطال دعاويها ومساويها، وهو الشيخ، "ولهذا يحتاج السالك أن يميز بين الواردات حتى لا يغتر بنصائح النفس والشيطان، ولا بد له من رفيق في طريق الله"[2]. ولعل من تلبيسات النفس والشيطان هو إمكان تحقق الوصول بدون خدمة عينية لشيخ طبيعي فيعتقد بحصول المطلب بطرق غير طبيعية ــ وذلك لكبر فيهم على الخدمة والتذلل لغيرهم من الشيوخ ــ كالحصول على الإرشاد من خلال شيخ غيبي كالخضر عليه السلام أو حصول الإرشاد من النبي مباشرة، والشيخ العلاوي لا ينفي تحقق ذلك عند البعض لكن يعد من النوادر التي لا يقاس عليها، "وتجد أكثر الناس لما عظمت عليهم أنفسهم ولم يرضوا بتسليمها للمرشد يعتمدون على النادر الذي هو كالمعدوم في الحكم ويقول أحدهم ربما كان سلوكي على يدي الخضر (ع)... وكل ذلك أصابهم مما هم عليه من الكبر الذي قطعهم عن الله وعن المنتسبين إليه"[3].

لا يفيد المريد شيئا في الطريق إذا اكتفى بالانتساب إلى شيخ ما بل لقاؤه شرط لتحقق مطلبه من السلوك، فيزج به في مسلك الوصول لذا يوصي الشيخ العلاوي المريد قائلا: "فلا تكتفي أيها المريد بمجرد الانتساب إليه، فإن الشيخ لا يأخذ المريد من نفسه ويدخل به على الله إلا إذا تلاقيا. وهذا هو الغالب، وأما النوادر، فلا حكم لها. جرت عادة الله بالملاقاة"[4]، فيلقنه الأوراد ويوصيه بما يصلحه ويقربه، ويحصل للمريد بموجب التلقين الدخول ضمن سلسلة القوم ويحظى بعنايتهم الخاصة وهذا يحدث له لمجرد ما يلقنه شيخه، "أول ما يحصل للمريد، إذا دخل في سلسلة القوم بالتلقين، يكون إذا دهمه أمر، وتشوش منه قلبه، واضطرب، جاوبته أرواح الأولياء من شيخه الأدنى، إلى رسول

[1] المصدر السابق، ص106.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص52.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص ص107 – 108.

[4] المصدر نفسه، ص119.

الله(ص)، إلى حضرة الله عز وجل، فيزول كربه وهمه، ومن لم يدخل طريق القوم بالتلقين، فلا تجيبه روح أحد من أهل الطريق، لعدم ارتباطه بهم"[1].

ما ينبغي الإشارة إليه أنه مادام مطلب المريد هو تحقيق الوصول والقرب، فإنه بموجب هذا يحق له أن يغير الشيخ بأن يخرج من الانتساب إلى شيخ إلى الانتساب لغيره، ولا يكون له ذلك إلا بشروط أهمها إذا طال عليه الزمان عند شيخه ولم يتحصل له الترقي، ويشفع له في ذلك شوقه إلى الوصول وتعدد الطرق إلى الله فلعل الطريقة التي يربي بها شيخه النفوس لا تليق به فيبحث عن من يشتهر بالفضل في التربية فينتسب إليه وينضوي تحت تربيته، فإن "خاف المريد قصر العمر وهو لم يصل إلى الله واشتاق الوصول وحس وجود الطول، ففي هذا المحل يجوز له أن يعدل وينفصل... فيعدل عنه إلى من هو أقرب منه في المسالك، والطرق إلى الله لا تنحصر"[2].

إذا التزم المريد الطريق، وانتسب لشيخ ما فينبغي له حتى يتحقق له المطلب، أن يلتزم جملة آداب مع شيخه ومع ربه وفي نفسه:

أما آدابه مع شيخه فأن يحبه ويحسن الظن فيه بأن لا يرى فيه إلا ما يحسن ويتهم نفسه في حال ظهر له ما يعتقده سيئة وإلا عوقب بحرمان ثمار النسبة، ويكون عليه إزاءها العدول عنه، "ولا ينبغي للمريد أن لا ينظر إلا في محاسن أستاذه، ولا يعترض عليه بشيء لئلا يحرم نفعه.. وإن لم يقدر المريد أن يسلم لشيخه في جميع سيرته، فـالأولى به أن يعتزله" [3]، لأنه لا يحصل له نفع من إرشاده، بحيث تتحول إرشادات شيخه إلى وساوس، وتعليماته تورث فيه مقاومة قد تقصيه نهائيا من الطريق، كل نقص في الشيخ ينقص من درجة الفناء في إرادته وهذا بدوره يحرم المريد من الاقتداء به.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 31.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 252.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص110.

وعلى المريد أن يلتزم خدمة شيخه، "وعليه، فلا يحسن بالمشايخ إلا من خدمهم. وقد شاهدنا أن كل من خدمهم إلا وأخذ بقلوبهم" [1]، ولا يقطعه بل يزوره لأن "زيارة المشايخ فيها خير كثير، وبها يكون الوصول إلى الله" [2]، ولا يكثر من مساءلته والمبالغة في البحث معه لأن طريق القوم غير طريق الفلاسفة وطريق العلوم التحصيلية التي الأصل فيها المساءلة والنقد والمبلغة في التحقيق، "يمنع المقتدي في طريق الله أن يبالغ في بحث المقتدى به، ومن ذلك قولهم: إن طريق القوم بنيت على النية والتصديق لا على البحث والتحقيق. ومن التغالي في التحرز حتى قالوا: من قال لشيخه لماذا، لم يفلح أبدا"[3]، وأن لا يعترض على شيخه ظاهرا وباطنا ويتابعه في كل أمر لأنه دليله على مولاه: "على مريد الدخول على الله أن ينوي الاقتداء بإمامه وهو الأستاذ الدال على الله في جميع الأمور الدينية والدنيوية بأن لا يعترض عليه بقلبه ولا بلسانه، ولا يتهاون بأمره ويدور معه حيث دار، ويسير معه حيث سار، ولا ينبغي الانبرام عليه ولو بقدر يسير لكون الإمام شافعا في المقتدي به... فالمريد مقتدي والمراد مهتدي، فهل يصح للمقتدي أن يميل عن المهتدي فلا جرم يهلك من حيث لا يشعر بل ينبغي له أن يكون كالميت عند مغسله"[4].

على المريد أن لا يتأول كلام شيخه لأن ذلك يعد من التطاول عليه وهو مما ينقض الصحبة وقد يمنعه هذا التصرف أي خير، فـ"يجب عليه متابعة شيخه ومطاوعته في سائر الأمور الدينية والأخروية والحسية والمعنوية ولا يختار معه ولا يدبر ولا يفهم مع فهمه ولا يقصر ولا يتأول في كلامه ولا يقول: الشيخ غلب عليه الجذب في هذا الكلام... لأن متابعته واجبة على المريد ومخالفته لا تجوز بحال اللهم إلا إذا تحقق المريد وقوع الزيادة من الشيخ"[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص126.

[2] المصدر نفسه، ص119.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص ص 9 – 10.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص128.

[5] المصدر نفسه، ص 252.

ومن الحجب المانعة للمريد تحقيق مطلبه من الطريق تكلف الزيادة لغرض التعجيل الغاية من السلوك فيكثر من النوافل ويزيد على ما كلفه به شيخه غافلا على أن هذا إساءة لشيخه ولنفسه من كونه لا يعرف مصلحتها فتؤدي هذه الزيادة إلى هلاكه يقول الشيخ العلاوي: "المبطلات تعمد الزيادة في الطريق... وعليه فينبغي للمريد أن يكون محجورا عليه ما دام في عصمة شيخه لا يزيد على ما أمره به خيرا أو شرا، لكونه لا يدري المصلحة" [1]، يروي الشيخ العلاوي قصة [2] تفيد هذا الغرض وذلك أن أحد المشايخ أمر تلميذه بأن يخرج عن الحس بأن يتجرد، فخرج المريد عن كل ما يملك إلا ما ستر عورته وزاد على ذلك إبرة احتفظ بها ليرقع ثيابه فتعذر عليه الفتح فسأل شيخه عن المانع من الفتح، فأجابه شيخه أن الإبرة قد تمنع المريد عن ربه، فتركها فتحقق له الفتح من حينه. يضاف إلى جملة الالتزامات السابقة ، عدم كتمان المريد أي أمر عن شيخه لعدم علمه ما يصلحه وإن فعل وجد عقوبة ذلك في سره وتبطل الصحبة بموجب ذلك. "قال أبو العباس: إياك أن تحقر فعلا خطر عليك، أن لا تلقيه للشيخ طاعة كان أو معصية، على أي نوع برز لك، ولو اختلف عليك ألف مرة في الساعة واختلفت إليه ألف ساعة في الخاطر ليعلمك الدواء الذي تزعجه بهن أو يحمل عنك بهمته"[3].

وأما أدبه مع نفسه : فأن لا يكون همه مع تحصيل المقامات والحظوظ النفسية مما يتسابق فيه البعض من كرامات وعلوم، بل عليه أن يوطن نفسه في خدمة مولاه وله أن يضعه أين يشاء ، "كن أيها المريد مع الله يكون الكل معك تابعا لك ... دع المقام يطلبك فلا تطلبه أنت فهو خلق لأجلك لا أنت خلقت لأجله" [4]، وأن يتحاشى كل قابلية للفتنة بأن يفتتن بثمار الذكر والسلوك إلى الله بحيث تتجلى له بعض الحظوظ النفسية من امتلاك بعض القدرات الخارقة للعادة، فالصوفية يحذرون المريدين من التوقف عندها وينصحونهم بالالتفات عنها، ومنها: "قولهم إن الواصل هو أن يصير ينظر في

---

[1] المصدر السابق ، ص223.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 290.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص115.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص306.

ملك الله أو يقسم الأرزاق ويدبر الأمور من حيث هي وما سوى ذلك من الخرافات، بل هي من أعظم الآفات لكونها صورا وهمية يجب على الفقير الإعراض عنها وإن عرضت له فلا يلتفت إليها ويحول عنها ويقول لها مقصودي سواك أي الذي أوجدك" [1]، وأن يتطهر من ادعاء الوجود بأن يتحقق بالعبودية التامة وكل لوازمها من خدمة وذلة وغيرها، "المقياس في الطريق على المريد هو أن يكون ولا شيء، أي لا رتبة له في الوجود... حتى إذا وصل لما ذكرناه تمحضت آنيته لحمل الأسرار"[2]، بل المريد الحقيقي الذي يكون قلبه أهلا لحمل أسرار ربه هو الذي يسقط منزلته فلا يرى لنفسه أي فضل أو شرف غير كونه عبدا . "سئل يوما مولانا العربي الدرقاوي رضي الله عنه عن مهر الطريق. فقال: إسقاط المنزلة، ومن الألفاظ المتداولة بين القوم:" لا تصلح طريقتنا هذه إلا لمن كنست بأرواحهم المزابل. فمن لم يكن أرضا لم تمطر عليه السماء"[3].

يكون المريد كذلك متهما لنفسه ولعمله طلبا للإخلاص لمولاه تعالى فما دام لم يصل إلى الغاية فإنه لا ينسب لنفسه عملا لأنه يعد نفسه فاسقة، " كل الأعمال قبل وصول المريد خالية من وجود الإخلاص محشوة بما يناقض نظرهم" [4] ويعلل الشيخ العلاوي ذلك بقوله: "وأين الإخلاص إذا كنت أيها المريد ترى نفسك وأن لها عملا، وأنها مستحقة للثواب، فهذا عمل خال من وجود الإخلاص عند المحققين" [5]، فمقدمة الوصول هو رفع الحجاب بينه وبين ربه، بحيث لا يعتقد سببية نفسه ولا لوازمها للوصول إلى ربه والقرب منه فـ"متى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك كان ذلك الشيء حاجزا بينك وبين ربك، لأنه لا دليل على الله سواه، ولا وصول إليه بغيره. إياك أيها المريد أن تجعل عملك عمدة في الدخول على الله، فبه لا يجيء شيء" [6]، ويجعل همته متعلقة

---

[1] المصدر السابق، ص 241.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، 216.

[3] المصدر نفسه، ص216.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص256.

[5] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية ، ج2، ص58.

[6] المصدر السابق، ج2، ص66.

بربه فلا يرى ولا يسمع إلا من الله تعالى ووفاء بتوحيده له، " ينبغي للمريد حالة سيره ألا يفهم إلا عن الله، أو فيما يقرب إلى الله"[1].

أما أدبه مع ربه: فأن يخرج المريد عن الكل تفريدا للحق تعالى وهو الذي عاهد الله في البداية أن يسعد بقربه ومن كان هذا مقصده فعليه ترك السوى، "كفى بك جهلا أيها المريد تطلب من لا وجود له وتترك واجب الوجود... الحق أقرب إليك من نفسك"[2]، وأن يفنى في الله تعالى ضمانا للخروج من الشرك فكيف يبقى للحادث وجودا في وجود القديم، ويلتزم الوقوف عند الحدود قياما بآداب الربوبية على العبودية، "أدب المريد مع الله هو محوه من لوحة الوجود مع وقوفه مع الحدود، وهذا الأدب لا يؤخذ من الأوراق بل هو موقوف على الأذواق" [3]، ومن آدابه تجاه ربه أن لا يسمع إلا منه ويراه في كل شيء تفريدا له وهذا من ثمار التواضع فيبدو الخلق له عوض أن يكون ندا لوجود الحق بفعل تركيز وجوده هو ـ لأن إثبات وجود الأنا يقتضي التحيز وبالتالي تثبت في المقابل للغيرية ـ يصبح هذا الغير مرآة للحق يظهر فيهم خطاب الحق للمريد، "لا ينبعي للمريد أن يرى ما دون منه في الوجود بل يقبل النصيحة من كل ناصح... لآن السائر إلى الله لا ينبغي له أن يسمع إلا من الله، إن أمكنه، كما هي حالة المتوجهين"[4].

وثمة آداب أخرى تجاه الخلق : عموما تلخص في الرحمة لهم والإشفاق عليهم لأنهم عيال الله تعالى، عليه أن يصبر على ضعفهم، وفي الأدبيات الصوفية الكثير من القصص تحكي عن أحوال القوم في طاعتهم للصبيان، وفهمهم عن الله في ذلك وهذا من فروع شهود الحق في الخلق، يفعل المريد ذلك تأدبا واعتقادا، ولا يفوق في ذلك بين خسيس وشريف، فالكل عنده إسم من أسماء الله يجب القيام بما يليق بالأدب معه والتذلل له، لأنه مناسبة إلهية، والمريد في ذلك ابن وقته، فكل مجال يطالبه بأدب لأنه

---

[1] المصدر نفسه، ص 154.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 25.

[3] المصدر نفسه، ص108.

[4] المصدر نفسه، ص39.

لا يخلو الوجود من الحق تعالى، و من صفاء قلب المريد رؤية محاسن العبيد والغيبة عن مساوئهم[1].

4 ــ الذكر والفكر:

يعد الذكر أهم ركن في الطريق الصوفي يميز المريد عن غيره من العوام الذين استمرأوا الغفلة فأصبحت عادتهم في الحياة ربطتهم بالدنيا فتعاملوا مع الآخرة بالتأجيل ونسوا ربهم حتى ينادون من قريب، فالذكر عند الصوفية عمل القلب لذا كان ضد النسيان والغفلة، ويعد الذكر اللساني مقدمة إعدادية له حتى يستقر في القلب، فما لم يكن المذكور في القلب فوجب الإكثار من ذكره باللسان حتى يستوطن القلب، "الذكر باللسان فهو عندهم من جملة الأعمال بالجوارح، إلا إذا انتهى بصاحبه إلى هذا الحال، وإلا فهو من جملة النوافل" [2]، ويحدث المذكور أثره المطلوب في الذاكر، لأن هدف الصوفي هو أن يسلم أمر نفسه للمذكور وهو الحق تعالى ولا يكون هذا حتى يستوي الحق تعالى على عرش إرادة السالك وهو القلب، ويكون حينها أمر السالك تبعا لهوى مذكوره، يميل معه حيث مال، "فمن علامة محبة الله عز وجل لعباده أن يجري على ألسنتهم من ذكره... ويكون لهم الاستئناس أولا بالاسم، ثم يصير بالمسمى، لأن الاسم دليل على المسمى، ولهذا اشتغلت به هذه الطائفة حتى تخلصوا من كل ما سواه" [3]، فالاستئناس بالاسم يبدأ بالذكر اللساني ثم ينتقل هذا الذكر إلى شعور القلب به والاسم يؤدي إلى مسماه ضرورة، وما دام مسمى المريد أشرف وجودا فيؤثر هذا الاسم عليه فيبث فيه الطمأنينة والاستئناس به تعالى، وينسيه غيره تماما لأن المذكور غيره عدم، ولا ضد له حتى يبقى للمريد جهة لم يتوجه إليها قلبه، "إذا تعلق أثر الإسم المذكور بالنفس، يحس به كل إنسان مهما كان له حس لطيف... وإذا سلمنا هذا لزمنا أن نعتقد كون اسم الجلالة يحدث أثرا في النفس كما يحدثه غيره من بقية الأسماء... ولا يفوتك

أنظر: المصدر السابق، ج2، ص 163

[2] المصدر نفسه، ج1، ص164.

[3] المصدر نفسه، ص153.

أيها الأخ من كون الاسم يشرف بشرف مسماه، بما يحمله من أثره في طي سره ومعناه"[1]، أهم هدف يحققه الذكر وإلا لا يعد كذلك هو الخروج من الغفلة والحجاب، فهما سبب العذاب بزوالهما يتحقق كل خير للسالك، كالمحبة والعناية الإلهية وسلامة روحه من خواطر الشرور، "لو كان له شيء منها لما كان خاليا من وجود الأنس والشوق، ولفقدانه المحبة لا محالة يكون فاقدا لأرواح الرعاية وأشباح الوقاية... لأن العارفين محفوظون من الخطرات والغفلات بالرعاية... وحاصل الأمر أن وقاية الأشباح هي حفظها من الوقوع في المخالفة، ورعاية الأرواح هي حفظها من الجولان في عالم الأغيار، والغفلة عن الحضور مع الحق" [2]، حاصل الأمر أن الذكر سبب كل خير للسالك والغفلة سبب لكل غير، فلذا كان الذكر دستور الولاية كما يقول العرفاء، لأنه العلة التامة لما هم عليه من القرب والشهود.

غير أن الذكر له مراتب وكيفيات، اجتهد في تفصيلها العرفاء المربون، ولا اختلاف بينهم في هذا الأمر سوى في بعض التفاصيل المتعلقة بالصيغ التي يقع بها الفتح وهذا عائد إلى رؤية كل مرشد، لكن من حيث الإجمال هناك اتفاق بينهم حول المراتب الإجمالية للذكر، فمن حيث صيغة الذكر يورد الشيخ العلاوي صيغتين للذكر، فالمريدون والسالكون في بداية الطريق، ذكرهم يكون: **لا إله إلا الله**، وهذا الذكر فيه نفي وإثبات على حسب حالة المريد التي مازالت ترى للكثرة اعتبارا، فوجب في حقه النفي والإثبات، أما إن فقدها(الكثرة)، فوجب عليه أن يرفع النفي لأنه لا وجود لما ينفيه، فبقي له إلا الإثبات ويكلف حينها بالذكر بالاسم المفرد (الله) فقط، ثم يلي الذكر بالاسم المفرد الذكر بـ(الهو)، إشارة إلى غيب الهوية، وهو مجلى الذات، أي الذات مأخوذة باعتبار الغيب، طبعا هذه الأذكار هي في الحقيقة كواشف عما عليه السالك وما طواه من مسافات البين وما تحقق به من قرب، فيجب عليه أن يخص كل حالة ذكرها اللائق وإلا حرم الوصول واعتبر مسيئا للأدب مع الحضرات، والمقام خطير فعقوبته أخطر، فإساءة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص8.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص97 – 98.

الأدب في حال القرب ليست كالتي تكون في حال الحجاب والبين، فكما هو سائد عند العرفاء أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، "بدل من ذكركم(**لا إله إلا الله**) لأنه ذكر السائرين لا الواصلين، لأنهم يرون النفي في ذلك المقام من باب تحصيل الحاصل، لما هم عليه من الاستغراق لهذا معظم اشتغال أغلب أهل الطائفة قولهم (**الله ـــ الله)** ثم بعد استهتارهم في الاسم المفرد ينتقلون إلى اسم الهوية المسمى عندهم باسم الصدر، حسبما نبه الحق **فاذكروا الله... ثم اذكروه**"[1]، هذا من حيث صيغة الذكر أما من حيث مراحل سير المريد، فيتنقل في ذكره من ذكر اللسان إلى ذكر القلب، إلى ذكر اللب، ثم إلى ترك الذكر نتيجة الحضور ، "الذكر له مراتب ثلاثة: ذكر اللسان، وذكر القلب، وذكر اللب، فذكر المريد يكون باللسان ثم بالقلب بواسطة المرشد ثم باللب أو نقول بالسر وهذا بلوغ الغاية ثم الغيبة عن الذكر في شهود المذكور ودوام الحضور، وكل ذلك موقوف على صفاء الباطن"[2]، جعل الذكر لغاية وهي تحقيق الفناء ومن ثم مشاهدة الحق تعالى، وهذه الغاية يحرص المريد عليها حتى يحققها من خلال الإكثار من الذكر ما دام في قيد الكثرة حتى يأخذه الذكر إلى الغاية، "على المريد أن يذكر الله بقدر وسعه حتى يأخذه عن الذكر شهوده ويفنيه عن ذاته في وجوده، ويغيب الذاكر عن الذكر في شهود المذكور، فيصير باطنه ظهورا وغيبته حضورا" [3]، ذلك أن الذكر بمثابة مغناطيس يجذب المريد إلى الغاية كما أنه بمثابة المرْكب الآمن الموصل إلى حيث المذكور تعالى، "الذكر وهو مغناطيس الذاكر، فلهذا يأخذه من نفسه ويفصله عن حسه وأبناء جنسه. ويوقفه بن يدي الله، فحينئذ يشتغل بالمذكور عن وجود الذكر، ولهذا قلنا: إذا رأيت العارف ذاكرا فاعلم أنه غافل، ولو كان ذاكرا لكان السكوت أولى به"[4]،

يكون الذكر في بداية السلوك باللسان مع إغماض العينين أو لنقل غلق منافذ الحواس على العالم مهما كان ما دام المريد يرى مع الله غيرا معتبرا الموجودات الحسية.

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجزر في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص 182.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 349.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص163.

[4] المصدر نفسه، ص 164.

ذلك أن الانتباه لهذا الغير بمثابة سوء أدب مع مذكوره تعالى ، ولأنه ينشد الاتصال به والحضور بين يديه فوجب عليه حينئذ قطع كل ما من شأنه أن يشوش هذا المطلب ، "ومما يكره أيضا تغميض العينين للمريد بعد حصول مراده، وأما قبل الوصول أي حالة الذكر فهو مطلوب لأن همة المريد لا تجتمع والحواس لا تنقطع إلا مع تغميض العينين ولما تنفتح بصيرته وتطهر سريرته ويجد الحس هو عين المعنى كما أن المعنى عين الحس فلا يجوز له حينئذ أن يغمض عينيه لتحققه بأن الظاهر عين الباطن، اللهم إلا حالة الغفلة وأما مع اليقظة فلا يجوز له بحال ويكون في حقه سوء أدب وتغميض العينين كان مع وجود اثنين ولما غابت الأنداد فتحت الألحاظ" [1]، كما يكون على المريد اعتزال الغافلين والجاهلين لأن ذلك ينطبع علىٰ قلبه فيمنعه ثمار الذكر لأنه، كما يرى الشيخ العلاوي، أن المخالطة مجانسة فإن كان المريد يجالس الغافلين فإن ذلك سينعكس عليه وتنطبع عليه غفلتهم ولا يجديه الذكر نفعا ما لم يعتزلهم، "على طالب السير إلى الله أن يفارق خلان السوء ويجانبهم ما أمكنه وخصوصا حالة فنائه... فكيف بأبناء جنسه بل ينبغي له أن يعتزلهم والاعتزال عن الخلق شرط في الدخول على الحق حتى إذا اعتزل المريد أبناء جنسه يفتح له حينئذ الحق عز وجل بابا من فضله ... فكانت الهبة موقوفة على الاعتزال ...ولا نرى للمبتدئ أقبح من مخالطة رفقائه وقرناء السوء، وكيف يرافق من لا يوافق... وحاصل الأمر أن المريد يكون حالة دخوله إلى الطريق غريبا بحيث لا يطلب حبيبا سوى محبوبه العزلة عن الخلق شرط للدخول على الحق، كيف يرافق من لا يوافق" [2]. وما ينعكس عليه في ذكره أن الغفلة تسري فيه بسبب عدم اعتزال الغافلين "الذاكر مع الغافلين غافل اللهم إلا إذا علم من نفسه أنه على قدم راسخ وبمجالسته لهم ينتبهون مما هم عليه وهذا علم لا يكون إلا لأهل التمكن في المقام"[3].

هذا في بداية الطريق بالنسبة للمريد أما مع تمكنه من الذكر وحالة تحققه بلبه فإنه سيجذب إلى حالة نسيان ذكره أو لنقل ترك الذكر وهذه مرتبة الواصلين الذين يكون

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 190.

[2] المصدر نفسه، ص168.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص83.

الذكر في حقهم غفلة إذ كيف يذكر من هو حاضر بل كيف يكون الذكر مع زوال البين والإثنينية؟ "الذكر في اصطلاح المتمكنين،هو شهود المذكور ودوام الحضور، لأن الذاكر غافل في ذكره عن المذكور، ولو حصل المذكور لغفل عن ذكره له" [1]. إذن ذكر العارفين غفلة عن الحق فلا يجتمع الذكر مع الحضور بل الذاكر فان ، فكيف يستقيم للحادث وجود وذكر في وجود القديم ؟ والضدان لا يجتمعان، "إذا رأيت العارف ذاكرا فاعلم أنه غافل، وهذا من باب حسنة الأبرار سيئة المقربين... الذكر يستعمل مع الغفلة لا مع الحضور، ومع النسيان لا مع الشعور... الحق إذا ظهر بشهوده على عبده أنساه الذكر وما في معناه، ولم يبق إلا الشهود المحض" [2]، فلا بقاء للذكر حالتئذ، لأن الذكر طلب، والطلب يقتضي طالبا ومطلوبا، كذلك الذكر فيه نداء وهو يقتضي منادي ومنادى عليه، وهذا ما لا يستقيم في حق من فني وكذلك لا يعد أدبا مع الباقي والواحد الذي لا ثاني له ما دام الذكر يكرس الثنوية بين ذاكر ومذكور، لذا كان العارف لشدة قربه غاب عن نفسه وزالت المسافة التي كان يتوهمها بينه وبين ربه ، فأدبه حينها أن يترك الذكر وينتقل إلى الشهود ولا ينغص على شهوده بإساءة الأدب مع الحضور المطلق ، "وإذا غبت عن القرب في عظيم القرب فما فائدة الطلب فيكون ذلك من ترك الأدب وليس عليه إلا ترك كل ما يشغله عن المشاهدة ولو اسمه فلا ينادى إلا البعيد لا القريب وفي هذا المعنى قيل: لا يذكر الله من يشاهده و لا يشاهده من لم يذكره "[3].

من أهم ثمار الذكر رفع الحجاب وزوال الأينية عن العارف لأنها عائق أمام معرفة من لا حيز له فمجرد تصور الأين في حق السالك فذلك تحييز للحق تعالى، لذا وجب رفع الأينية وطيها بالذكر فيفنى الذاكر في شهود المذكور، وهذه هي حقيقة الذكر، "بالذكر يزول الأين ويتلاشى البين وتحذف الضمائر وتفشى فيه السرائر، ولم يدر الذاكر أنه هو المذكور أم هو الذاكر... فمن لم يصل إلى هذه الرتبة لم يبلغ منتهى

---

[1] المصدر نفسه، ص162.

[2] المصدر نفسه، ص162.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص302.

الذكر على الحقيقة، وهذا الذكر هو المسمى عندهم سر السر، لأن الذاكر يصير في هذا الحال حقا بلا خلق، أو تقول جمعا بلا فرق... وهذا هو الذكر المعتبر عند القوم"[1].

كما ينخلع السالك من ديوان الجاهلين فيعلم من ربه ما كان قد غيبه عنه بعده عنه، لأن الذكر استدعاء وحضور، وليس من رأى كمن سمع، إذ الاسم يغرق الذاكر ويكشف له عن مسماه فيعرف ربه معرفة حضور، "فاشتغل أيها المريد باسم الله وافن فيه حياتك العزيزة، فإنه والله عزيز، ولا فوقه عزيز، إلا ما هو نتيجته وهي المعرفة... ومعرفة الله لا تنشأ إلا عن استغراق في الاسم الأعظم، ومن لم يترنم بذكر الله، ويستغرق في معناه، فليس له حظ في محبة الله"[2].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، 163.

[2] المصدر نفسه، ص154.

المبحث الثالث: السفر والسلوك الصوفي.

يعبّر العرفاء عن انتقالهم من حالة الفرق الأول إلى الجمع والشهود أو لنقل الانتقال من عالم القيود والاعتبارات، إلى عالم الإطلاق والحقائق، يعبرون عنها بالسير والسفر والسلوك إلى الله تعالى، في سيرهم هذا وسلوكهم يشتغلون بتصفية نفوسهم وتهذيب أخلاقهم، وتصحيح أحوالهم وبين المبدأ والمنتهى يتحققون بكمالات لم تكن لهم قبل، تسمى هذه الكمالات بالمقامات وتطرأ عليهم أحوال وواردات كثمار لهذا الجهد المبذول في ذات الله، "متى يكون الإنسان ربانيا؟ يكون إذا سافر من ظاهره إلى باطنه، وارتقى على كاهل نفسه، لينظر ما حجب عنه من شرفه وعلوه، وهناك يجد سعة وملكا كبيرا"[1]، فيطلع على عوالم نفسه وما اختزنته من أسرار الألوهية ويتحقق بمعنى الرواية التي يرددها الصوفية في هذا المقام وهي: **من عرف نفسه فقد عرف ربه** (ذكره العجلوني في كشف الخفا 2/ 343، 344، وقد نسب إلى حكم الإمام علي (كه))، فينصبغ العارف بالصبغة الجديدة وهي التنور بنور الحضور ومجالسة الحق تعالى "مطلب العارفين من مولاهم الإطلاع على مقتضى الذات، وبكشفهم عن هذه الحقيقة يحصل لهم الفنا عن أنفسهم، بل عن كل نسبة خلقية، وبعد حصول هذه الحقيقة يطلبون بالرجوع إلى مركز الأدب والقيام بما وجب عليهم، فهدا هو المقصود من سير القوم لا غير"[2]. ذكر في هذا النص ثلاثة أطوار يمر عبرها المريد : الأولى هي حالة الفرق الأول، والثانية هي حالة الفناء عن الأغيار بما فيها نفسه، والثالثة هي البقاء باللهّ، أو الفرق الثاني حيث يعود السالك إلى الكثرة متحققا بالوحدة، أي يرى الأشياء بالله تعالى فيكون الحق دليله على كل شيء وهذه هي أكمل مرتبة يصلها العارف.

نجد في نصوص العرفاء اختلافا في تحديد عدد الأسفار، فمنهم من حددها في أربعة، ومنهم من حددها في إثنين، وهذا الاختلاف لم يتعد إلى مقتضيات هذه الأسفار، إذ لا يختلف العرفاء في العناوين الكبرى لمضامين هذه الأسفار وما ينكشف للسالك

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص105.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص197.

فيها وما يتحقق به في البداية والوسط والنهاية، الذين عددوا الأسفار بأربعة اعتبروا السفر الأول هو سفر من الخلق إلى الحق، والثاني سفر في الحق، والسفر الثالث هو سفر من الحق إلى الخلق، أما السفر الرابع فهو سفر في الخلق بالحق وهذا نهاية الأسفار ويتحقق به القلة القليلة. أما الذين عددوا الأسفار باثنين ومنهم الشيخ العلاوي فحصروها في السفر إلى الله والسفر في الله، التقسيم الثنائي للسفر عند الشيخ العلاوي يوافق المرحلتين الأولى والثانية عند الذين قسموه إلى أربعة أشواط، لكن كل المحققين يجمعون على أن أهم مرحلة في الأسفار . ـ سواء الذين يعدونها أربعة أو الذين يحصرونها في اثنين . ـ هي السفر الثاني وهو السفر الذي ينمي فيه السالك استعداده وعلى قدر استتمامه يتحدد كماله في السفر الرابع لذلك في الكثير من النصوص كل من شهد القصور في المعرفة بعد رجوعه من الحق إلى الخلق يرجع لاستكمال ما فاته في السفر الثاني، لأهمية هذا السفر دون سواه" قيل من كان فناؤه مشوبا كان بقاؤه مشوبا، ولا يسلم صاحب هذا الحال من وجود الخلل لبقية المرض، فيجب على المريد أن يصحح مقام الفنا حتى يستكمل فيه ويجهد جهده لكي يتخلص من كل وصف مناقض لعبوديته"[1]. فالأول هو إعداد له والرابع ثمرته، أما الثالث فهو إعداد للرابع، "فلما وصلوا ابتدأوا السير منه إليه قد ساروا أولا لله ثم ساروا في الله... وحاصل الأمر هذا شيء من وراء العقول خارج عن المعقول والمنقول" [2]، كونه من وراء المعقول قد يستساغ لأن للعقل حدا وطورا لا يتجاوزه، لكن خارج المنقول قد يفهم منه أن العارف يصل إلى حقائق تتجاوز الشريعة، وهذا مما يتنزه عن اعتقاده العرفاء، لذلك المحمل الذي تتحمله العبارة أن ما يصل إليه العارف في سفره هذا من الحقائق هو مما لم تصرح به النصوص الشرعية وأبقته مكنونا فيها لأن معرفة العارف لا تتجاوز ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وهذا مبتغاهم أي أن يتعلموا ما أرادهم الحق تعالى أن يعلموه من خطابه لهم، ولا شيء وراء ذلك، إذن المقصود بما وراء النقل أي وراء ظاهره المتداول

---

[1] المصدر السابق، ص47.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص297.

بين الناس، " ولا يتحقق بهذه الحقيقة إلا خواص أهل الطريقة، لأن غاية ما يبلغ العارف إلى مجال الألوهية، أي الذات المستحقة للربوبية ولا يطلب كنه الذات وحقيقتها لما يؤديه ذلك الاستهلاك التام وإنما غايته المشاهدة، ومن هناك ابتدأ خواص المحققين فكان سير الأولين لله وسير الآخرين في الله... إلا أن الآخرين بلغوا مبلغا لا تحمله الأذهان ولا تسعه الأركان لما فيه من الغوص والمبالغة في ميادين العرفان "[1].

إذن السفر الثاني هو مقام خاصة الخاصة من الكاملين، وقد عجزت عنه همة المحققين وهم أخص من العرفاء، لأن المحقق يقف في المرتبة العليا من العرفان، وعليه فإن السفر الثاني، والمقصود هنا استيفاؤه وهو مقام تجليات الأسماء والصفات وحقائقها، لا يستوفيه إلا خواص المحققين، وقد عجزوا عن الكلام فيه والعبارة عنه، والمسافر هنا كما يقول الشيخ العلاوي منطو وجوده في وجود الحق تعالى، حالته أنه هو بلا هو " السالك سائر في طلب الحق جاد في الوصول إليه، لا يريد به بدلا، فهو مستعمل كل أنواع القربات، فان على حظوظه في حقوق مولاه، لا وجهة له سواه... إلى أن يصل إلى مرغوبه... ويظهر له الحق ظهورا لا يمكن احتجابه... فيقول كمن قال: لو كلفت أن أرى ما سوى الحق لم أستطع... ومن هنا يبتدئ السير، إلا أن السير الأول انتهى إلى الله، والسير الثاني يكون في الله"[2]. شرط السفر الثاني أي السفر في الله الخروج من كل قيد وظرف، وهو المصطلح عليه بالتجرد عن الكل "فالمطلوب الخروج عن المكان والزمان ليتمكن له (المريد) الغوص في الإطلاق وأما قبل خروج المريد على الظروف وإحاطتها لا يتمكن له الإحرام المقرون بالتجرد عن الكل لأنه يريد بطون الذات وكيف يتمكن له السير إليها وهو في قيد المكونات"[3].

وبعد تمام السفر في الحق واستتمام السير يحق للسالك الرجوع إلى الكون لكن بالله تعالى وهو المصطلح عليه بالبقاء بعد الفناء، وشرط هذا السير هو إدراك أن الكل هو من الله وبالله ولا انفكاك للموجودات عن الوجود الحق، وهنا يتحقق السالك أن

---

[1] المصدر السابق، ص200

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص133.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص299.

موجود في الحقيقة إلا الله، وأن الحق عين كل شيء، فالعارف وإن كان "مطلوبا بالرجوع للناسوت بعد استغراقه في اللاهوت، لكن يرجع إذا تحقق عنده أن الناسوت فرع من اللاهوت، وإن لم تتمحض عنده هذه النظرة فلا يحل له الرجوع إليه ولا التمتع به، لأنه يلهيه عن التوحيد المطلق، وقيمه مقام الإشراك، اللهم إلا إذا رجع له بالله، فلا يحتجب به حينئذ عن حقيقة سره"[1].

أولا: المقامات الصوفية:

يستعمله في التعبير عن التطور الأخلاقي الذي يحدث للسالك، وهذا ما نجده في الأدبيات الصوفية عموما باعتبار أن المقام هو إقامة الحق عبده في صفة معينة، ويكون من كسب العبد في خط تصاعدي تراكمي بحيث يبقى معه المقام الحاصل في تدرجه لاكتساب ما هو أعلى، ولا يصح للمريد الانتقال إلى المقام الأعلى حتى يحصل ما قبله ويتمكن منه، هذا فيما يخص الاستعمال الأول للمقام، أما الدلالة الثانية التي يحملها الشيخ العلاوي للمقام فهي المقام بمعنى المرتبة الوجودية التي يتحقق بها السالك بفعل فنائه فيها كمقام الواحدية ومقام اللاهوت والكنزية، وغيرها من المراتب الوجودية، ما يمكن قوله في هذا السياق، أن الشيخ العلاوي لم يفرد هذا الباب، بحثا أو رسالة يبين فيها عدد المقامات وترتيبها كما نعهده في رسائل صوفية عدة، كما كثير من المواضيع الصوفية المستقلة شأن الأحوال ومراتب الوجود، لا سيما أن هذه المواضيع من الأهمية بمكان، نعتقد أن الشيخ العلاوي اكتفى بما كتب في هذا المجال، وانتهج منهجا عمليا في ذلك، إذ كان هدفه هو إرشاد المريدين والتنبيه على الأهم في الموضوع وهو السلوك إلى الحق تعالى، والتنبيه على أخطار الطريق وموانع الوصول، لذا نجد أنه يشرح المعاني الأساسية لأمهات المقامات من غير ترتيب اقتضتها ضرورة الرجز في متن ابن عاشر الفاسي، وهي في قول ابن عاشر:

"يجاهد النفس لرب العالمين ويتحلى بمقامات اليقين

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص155.

خوف رجاً شكر وصبر توبه   زهد توكل رضا محبة

يصدق شاهده في المعاملة   يرضى بما قدره الإله له"[1]

كما يتناول الشيخ العلاوي بعض المقامات في معرض شرحه لحكم الشيخ أبي مدين شعيب من خلال كتابه المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية.

يتحدث الشيخ العلاوي . في مجال المقامات السلوكية . عن مرحلتين هامتين مرحلة التحقق بالمقام من خلال السعي لكسبه والتحلي به ضمن عملية التخلية والتحلية، ومرحلة الخروج من المقام، وهذا بشكل مجمل من دون الدخول في تفصيل الأمر كأن يذكر كل مقام على حدى وبالتالي يتحدث عن تركه، وإنما أجمل الأمر، لكن الشيخ العلاوي يحرص على أن لا ينسب العارف لنفسه مقاما أمام الحق تعالى بناء على التحقق بالتوحيد الأفعالي والصفاتي، بل من سوء الأدب أن يقف السالك مع المقام لأن ذلك يعد توقفا مذموما يلزم صاحبه الحرمان من الوصول، ويطعن من جهة أخرى في توحيده الذي يتمسك فيه بالاعتماد على الله واليأس من النفس وأفعالها، "العارف لا ينسب لنفسه حالا ولا مقاما، لفنائه عن المقامات والدرجات والأحوال مالكة لأهل البداية مملوكة لأهل النهاية والعارف غني بالله، وقيل العارف من قامت به المعارف، لا من قام هو بها، فهي تولت أمره، وحاله ينبئ عليه بدون أن ينسب شيئا لنفسه"[2].

نسبة المقام أو الحال للعارف يستنزل عقوبة عاجلة من ربه، فكيف له أن ينقض العهد بينه وبين ربه، والذي يكمن في التوحيد . لأن مقتضى التوحيد الخاص الذي يدينه العارف أن لا يرى لنفسه فعلا ولا صفة بل ولا ذاتا مع الحق تعالى، فـ"لو نسبوا شيئا من ذلك لأنفسهم لسقطوا من عين الله... فلهذا كان العارف يقول ولا يبالي بما يقول، لأنه يتكلم على لسان الحق لا على لسانه، ومعرب عن ذات الحق لا عن ذاته"[3]، وهذا الأدب مع الحق تعالى يتدرج عليه المريد اعتقادا في البداية وعملا ثم تحققا، لأن الأصل في الوجود يقضي أن يتوجه المريد إلى ربه ولا يغفل في ذلك طلباً الوصولَ إليه

[1] ابن عاشر نقلا عن: أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 346.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص37.

[3] المصدر السابق، ص38.

مما يجعل الالتفات إلى المقام والاهتمام به بمثابة توقف يتناقض مع المقصد الحقيقي، "كن أيها المريد مع الله يكون الكل معك، تابعا لك وأنت كالأمير يصير جحيمك نعيما تقلبك يد الرحمة والمنة والرأفة لا تتألم بشيء ولا تشتاق لشيء دع المقام يطلبك فلا تطلبه أنت فهو خلق لأجلك لا أنت خلقت له" [1]، فحتى نسبة المقامات والأحوال للعارف هي بمثابة نسبة للحق تعالى خاصة وأن العارف قد تحقق بالتوحيد الخاص، فيصير ما ينسبه لنفسه هو نسبة لله تعالى لأن نفس العارف كما يورد الشيخ العلاوي في كثير من السياقات، ذهبت مع الذاهبين واندكت في أنوار وجود الحق الظاهر الذي لا ظاهر معه، "وكل ما برز عن ألسنة العارفين، من نسبة الأحوال والمقامات تصريحا وتلويحا، راجعا للحق لا لأنفسهم، والله مطلع على أسرارهم، ولو نسبوا شيئا من ذلك لأنفسهم لسقطوا من عين الله، وحاشاهم ذلك، فلهذا كان العارف يقول ولا يبالي بما يقولن لأنه يتكلم على لسان الحق لا على لسانه"[2].

1 ـ العبودية والفقر:

العبودية من الحقائق اللصيقة بذات الإنسان وهي أخص وصف له، لأن الصفات الأخرى قد تطلق على الذات الإلهية ويكون العبد مطالبا بالاتصاف بها تشبها بالحق تعالى، إلا العبودية فهي أخص وصف بالإنسان يلزمه حقيقة وكلما خرج عنه فلا ينفع معه تقرب. كل المقامات تستمد شرعية وجودها من العبودية لأنها (العبودية) أصل لكل عبادة وغايتها كذلك، غير أننا نفرق في العبودية بين عبودية اختيار وعبودية اضطرار، الأولى هي المطلوبة ويمدح المتحقق بها وهي أساس كل القربات، أما الثانية فهي التي لا ينفك عنها مخلوق ولا تكون متعلق وهم العبد وتصوره بل هي مقضية من جهة كون الحق تعالى ربا: **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** (الإسراء/ 23). وأهم لازم للعبودية الفقر لأن العبد في كل وجوده فقير إلى ربه، بل لا يتصور لنفسه قياما من دون الوجود

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 306.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص38،

الحقيقي وهو علته الوجودية، فكما أن بين الربوبية والعبودية تضايف، فكذلك بين الغنى والفقر تضايف أيضا، والغنى أخص وصف بالربوبية، كما الفقر أخص وصف بالعبودية، لذلك فإن إيراد مفهوم العبودية يتضمن ذاتيا معنى الفقر الكلي وعدم القيام بالنفس: **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** (فاطر/ 15). يرى الشيخ العلاوي أن الشعور بالعبودية لا انفكاك عند كل إنسان، وهو يظهر عليه حتى شوقه وعشقه للقوة والغنى سواء كان يتصوره خارج ذاته، أو في ذاته نتيجة وهم القوة والغنى في النفس ويشبه الشيخ العلاوي عشق العبودية للربوبية نتيجة التضايف بحالة انجذاب الحديد للمغناطيس بل أشد من ذلك: " بل العبودية أشوق للمعبودية من الحديد للمغناطيس، ودليل ذلك تطلبها لها في المظاهر "[1]، من خلال ما ظهر عند البشر من عبادة الأوثان من حجارة وعبادة النار والأجرام السماوية، وهذه كلها حالات رغم انحرافها، إلا أنها تكشف عن عمق العشق والتعلق بالربوبية، وعلة ذلك أن العبودية هي كينونة الإنسان، وحقيقة وجوده، فلا يمكنه التملص منها حتى وإن رام التملص منها.

نستطيع أن ننعت العرفان بأنه فن العبودية والفقر الحقيقي، لذلك فإن العرفاء، يتفننون في نعوت الفقر والعبودية، ولا يرضون نعتا أليق بالمريد والسالك سوى الفقير والعبد، وهذا يعد بمثابة مدح ونعت عز، لأنهم يعتبرون العبودية جوهرة سرها الربوبية، فكيف لا يرضون بها نعتا وصفة وتحققا، وهي علة الحرية، ذلك أن النظرية العرفانية ترى أن التضايف بين العبودية والحرية يقضي أن التحقق بـأحدهما يلزم ضرورة التحقق بالآخر، ولا يليق بالعبد إلا أن يتحلى بما هو عليه، وهو الفقر، "فأنت أيها العبد، عدم محض، فارجع لنفسك، وتحقق بأوصافك، فإنه يمدك بأوصافه، ويفرغ عليك من كرمه"[2]، غير أن الضامن هو التحقق بالعبودية ما دامت الوصف اللازم للإنسان، "فلا تجنح أيها المريد عما خلقت لأجله، فأنت عبد على كل حال، فـأقبل عليه طوعا، وإن لم تقبل عليه

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، طبع جمعية أحباب الإسلام، باريس، (د.ط)، 1984، ص 27 – 28.

[2] المصدر السابق، ج2، ص 68.

طوعا أخذك منك كرها، لما قيل: من لم يقبل على الله بملاطفة الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان... ولا تطلب شيئا زائدا على العبودية، لأن خير ما تطلبه منه ما هو طالبه منك"[1].

كلما ازداد المريد قربا من ربه ازداد شعورا بفقره وخسة أوصافه، في مقابل التعظيم للحق تعالى، بل شهود عظمته تعالى وغناه وكمال أوصافه وأفعاله، إلى أن يتحقق المريد بعدميته التامة شهودا ووجودا تحت سطوة تجلي العظمة والجلال والجمال الإلهيين، ففي هذا المقام يوصي الشيخ العلاوي المريد: "اطلب مولاك من جهة الفضل، واجعل مطيتك الشوق والاضطرار في طلبه، واغفل عن عملك كيفما كان حالة التوجه، فالوقوف مع العمل في طريق الله مذموم من حيث التوجه.. فكيف تروم الوصول به (العمل) وهو كله معلول مدخول... أنت مطلوب أن تتحبب للحق بما يريد بدون أن ترى لنفسك استحقاقا للوصول أو تقول بالعمل يكون القبول، ففضل الله ليس معللا بشيء فربما قضى عليك بالذنب فيكون سببا في القرب"[2].

وما دام العبد معلولا وبالتالي كل ما يجيء منه معلول لزوما، فإن التوسل لله بالمعلول يزيد المريد والسالك بعدا من حيث يقصد القرب، "لا مدخل على الحق عز وجل إلا من جهة الفضل، ومتى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك، كان ذلك الشيء حاجزا بينك وبين ربك، لأنه لا دليل على الله سواه، ولا وصول إليه بغيره"[3]. فوجب تجريد العمل من الحول والقوة، والتلبس بالفقر التام لأنه السبيل السليم لمجاهدة النفس ولجمها عن الدعوى المسببة للطرد من حضرة القدس، "النفس في كل شيء تطغى، والعبادة تمنعها... تلبس أيها المريد بأوصاف العبودية، واجعل كل وصف داخلا تحت حياطتها، وهي المتصرفة في الكل، تنج من النفس وطغيانها... خصوصا إذا اتصفت بهذين الوصفين العزيزين: العلم والزهد... العلم والزهد وما في معناهما، هو تحقيق العبودية لله عز وجل. والعبودية مقتضاها منك خلو الفكر مما يطغيك حتى إذا

---

[1] المصدر نفسه، ص 203.

[2] المصدر نفسه، ص67.

[3] المصدر السابق، ص66.

اتصف المريد بما ذكرناه، وكان عبدا لله في معاملته، فقد قام بما وجب عليه" [1]. فكانت العبودية بهذا الاعتبار مقاما عزيزا وطبا بة لسقم النفس، "العبودية مقام شريف، ومن تحقق بها رجع على نفسه باللوم، واتهمها في أعمالها وأحوالها وأقوالها... فإن النفس وإن عدلت كل العدل، لا تخلو أن تنسب شيئا من الفعل إليها، وفي ذلك دعوى وافتراء، ولا يخفى ما فيه من المناقضة للعبودية، والتجاسر على الملك الحق" [2]، فمقتضى العبودية أن ينسب كل كمال وفعل وتأثير للرب لا غير أما العبد فشأنه الإفلاس ما دام لا له الوجود من نفسه، إذن فكيف له أن يثبت له فعلا ويطلب من وراء هذا الإثبات جزاء ورفع عقاب، بل أصل الخطأ هو الخروج عن طور العبودية وادعاء الوجود المستقل وهذا من نواقض العبودية، "ومضمون كلامهم إنهم لا يرون لأنفسهم رتبة يستحقون بها الثواب، أو هنالك من عملهم ما يقيهم من وجود العقاب، بل حالهم لا حال مع الله. بضاعتهم الإفلاس، ليس معهم شيء، ولا يستحقون لشيء، العبد خلق والعمل خلق والثواب خلق والعقاب خلق **ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين** (الأعراف/ 54)" [3].

يصل العبد في فقره وعبوديته إلى الفناء التام عن شهود وجوده المستقل ما دام هذا هو عين الحجاب وهذا ما يقتضيه مقام الفردانية الذي يبطل كل ثاني، وهذا الشهود هو لازم التحقق بالفقر الخاص، "الفقر الخاص، وليس المراد به فراغ اليد من الدنيا، إنما هو فراغ القلب مما سوى الرب، فهذا هو الفقير إلى الله من كل الوجوه المضطر إليه، ومن أجل هذا كان أمانا على التوحيد، ودلالة على التفريد... الفقر أن لا تشهد عينا سواه وقد يتحقق العارف بفقره إلى الله... إلى أن يصل إلى غاية يلزمه أن يقوم بوجود الحق لافتقاره في الوجود، لأن العبد في أصله لاشيء... لما يضع العارف معيار التحقيق يرى أن العبد عدم وأن الحق فرد لا يضاهيه وجود" [4].

---

[1] المصدر نفسه، ص72 – 73.

[2] المصدر نفسه، ص41.

[3] المصدر نفسه، ص57.

[4] المصدر السابق، ص20.

قد يطرأ على المريد حالة تقربه أن يفقد وجوده نتيجة تجلي الألوهية ويسمى هذا الحال بالمحق، فيخرج عن قيد العبودية، ويرتفع عنه التكليف، إذ التكليف لازم الشعور بالعبودية، والسالك حالتئذ فقد وجوده، "ما يطرأ على العارفين من تجلي الألوهية حتى يخرجهم عن مقتضى العبودية لما يحصل لديهم من التلاشي والامتحاق فكان الثبات في ذلك المقام... عزيزا جدا، وكيف لا وقد خرج المريد بذلك التجلي عن وجوده، وعن كل نسبته التي توجب تكليفه" [1]. وقد يترقى السالك عن هذا الطور فيؤدي التكاليف لكن لا يرى نفسه الفاعل لها بل يشهد الحق هو العامل لكل فعل والمعمول له كذلك هو الحق تعالى، وما العبد إلا مرآة تنعكس فيها هذه الأفعال، بحيث أصبح الحق تعالى عين العبد، وهذا يسمى في اصطلاح الصوفية بقرب النوافل، "فالرب حق والعبد حق فيصير عابدا ومعبودا وإن كان سره يعبده فهو مقام معروف وسر مألوف ... فينادي لسان حال العارف، إلهي من حيث حقيقة الوجود أنت العابد والمعبود، أنت الشاهد والمشهود، أنت عين أنت زين، أنت أين، إنك إني لا عين سواك ولا ذات معك أيدني بروحك يا روح الروح"[2].

2 ـ التوبة:

التوبة، أول المقامات التي يجب أن يتحقق بها المريد، وتظل تلازمه إلى نهاية طريقه، مع التطور على حسب المرتبة التي يكون فيها المريد، فللمريد توبته وللسالك توبته وللعارف كذلك توبته وكل مكلف بتوبة تخصه، غير أن المريد قبل تحققه بالتوبة وبالتالي قبل دخوله الطريق تعتريه حالة ممهدة للتوبة ما لم تكن هذه فلا يهتدي إلى التوبة وبالتالي إلى طريق الخاصة، هذه الحالة يسميها الشيخ العلاوي، بالانزعاج، أي

---

[1] المصدر نفسه، ص206.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 315.

الانزعاج من حالة الغفلة التي هو عليها، نتيجة عدم طلب مولاه الذي لا تتوقف نداءاته وألطافه لعبده تدعوه إلى النجاة من سجن الغفلة، "ما أغفلك عن آيات الله بأجمعها، فلو انتبهت لما أنت عليه لانزعجت وطشت وحقك أن تنزعج، وفي انزعاجك من القربات ما لا يوجد في عمل الثقلين...انزعاج القلوب من سجن الغفلات وتشوفها إلى فضاء الانتباه أرجح عند الله من عمل الثقلين، لأن قدر الهمة على قدر تعلقها، وقد تعلقت همة صاحب هذا القلب بالله وبالوصول إليه، فكان انزعاج القلب مما هو عليه من شهود الأكوان وضيق المكان يغنيه في العمل"[1]، يعد الانزعاج مقربا لصاحبه من مولاه بدرجة أعلى لأنه عمل القلب وعمل القلب أشرف من عمل الجوارح، بل إن الانزعاج إيذان بدخول العبد إلى طور من العمل أساسه القلب، الذي يتجلى في التوجه نحو المعمول له بعدما كان يسبح في الغفلة، فالدنيا وما فيها سجن المؤمن ومن لم ينزعج من السجن فهو ميت القلب، والمنزعج ما زالت في قلبه حياة ، لذلك فهو يصلح للإرشاد إلى طريق القلوب والأسرار، وانزعاجه هذا يدخله طور الانتباه، وكل هذا يعد مقدمة للتوبة باعتبارها الركن الأول أو لنقل المقام الأول في طريق السلوك إلى الحق تعالى، "العمل الصادر عن الغفلة معدوم النتيجة، وعليه يطلب من مريد الدخول على الله قبل توجهه أن يعقد عقدة مع ربه، وأن يقلع مما هو عليه، وأن يجزم بعدم العود إليه، لأن التوبة شرط في التوجه، والشرط مقدم على المشروط، ولا تحصل الإرادة للمريد إلا بوجود التوبة مع توفر شروطها"[2]. إذن التوجه إلى الله تعالى يقتضي توبة، وما لم تطلب لا يمكن أن يتحقق التوجه ولا يجيء منه شيء، لأن أول عمل يسلط على النفس، أن يتهمها فيما كسبت ويعاهد الحق تعالى أن لا يعود لميدان النفس العامر بالغفلة، فلذلك جعلت التوبة شرطا لحصول الإرادة، بل كما يقول الشيخ العلاوي، أن التوبة هي الفصل النوعي للمريد، ولا تنفك عنه البتة، "حقيقة التوبة أن تضيق عليك الأرض بما رحبت حتى لا يكون لك قرار، ثم تضيق عليك نفسك ... ومنشأ هذا كله اليقظة، كما أن طلب الإرادة قبل

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص104.
[2] المصدر السابق، ج2، ص113.

تصحيح التوبة من الغفلة واجب، وعليه فإن التوبة ليست هي مطلوبة إلا في حق من أراد الانخراط في سلك هذه الطائفة المباركة، بل هي واجبة على كل فرد، وإضافتها للمريد هي بمثابة إضافة الصفة للموصوف... فكان أساس الإرادة وجود التوبة"[1].

هذه التوبة اللازمة لص احب الإرادة، هي على مراتب بحسب تدرج السالك، وبالتالي تتغير أحكامها لزوما، فهناك توبة العوام وتوبة الخواص، وتوبة خاصة الخاصة، وهي على كل واجبة في كل ذنب، "فتوبة العامة هي الرجوع إلى امتثال الأوامر واجتناب المنهيات والإقلاع عن كل وصف مذموم والندامة والتأسف عما فات"[2]، هذه توبة العوام من المؤمنين تلازمهم ماداموا عاملين وهي توبة تعالج جزءا من الإنسان وهو عمله، أو لنقل فرعا منه وهو عمل الجوارح والجوانح، أما توبة الخاصة، فتتعلق بالتوبة من "رؤية العمل المنسوب للنفس ولو كان طاعة فيحتاج لصاحب هذا المقام أن يرجع لله في أعماله ويستغفر من نسبه لنفسه ولا يسأل أجرا عما فعل بل لا يرى لنفسه عملا حتى يجزى عليه وكلما لاحظ لنفسه عملا وطلب عليه جزاء فهو مرتكب الزلة ويكون عاصيا لربه تجب عليه التوبة على الفور والندامة على قلة حيائه من الله"[3]، توبة الخاصة لها علاقة بطبيعة توحيدهم لأنهم لا يرون فاعلا على الحقيقة إلا الله، فوجب عليهم عدم المعصية في نسبة العمل لهم طاعة أو معصية، "وأما توبة خاصة الخاصة من رؤيتهم لما سوى الله واستماع الكلام من غيره، فكلما وقعت نظرة العارف على وجود الغير أو طرق سمعه كلام الغير فيعد له ذلك من أنواع المخالفة بالنسبة لحاله مع الله فينبغي له أن يرجع لله ويتوب ويقلع من حينه وأن لا يتمادى على ما هو عليه لئلا ينسد دونه الباب... لأنه في حضرة سريعة الانتقام وعقاب العارف عاجل بخلاف القسمين المتقدمين في الذكر"[4]. بات في العرفان اعتقاد عدم انفكاك العبد من المعصية، فوجبت التوبة ما دام للعبد وجود، هناك حالة فقط يزول فيها الذنب عنه، في حال الفناء فقط،

---

[1] المصدر نفسه، ص116.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص335

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر السابق، ص335.

لأنه هناك لا وجود للعبد فما بالك بأفعاله وأوصافه،" إياك أن تفهم أيها المريد أن التوبة مطلوبة من المنهمك في المعاصي دون غيره، نعم تلك توبة العامة. وهنالك توبة تطلب من المريد حال توجهه إلى الله على أي حالة كان، ولو لم يعص الله عز وجلن فوصفه لنفسه بعدم العصيان هو العصيان نفسه، فتتعين منه التوبة"[1].

3 ـ الزهد:

يأتي الزهد في قبال الرغبة، بحيث كل زهد إلا ويستبطن رغبة منعها الأمر المتزهد فيه، فالزاهد في الدنيا ر اغب في ما وراء ها وهذا التضاد لا يمكن رفعه ما دام هناك توجه من السالك يقضي أن يرغب في أمر فيزهد فيما دونه خاصة إذا كان بين الأمرين تضادا، فما جعل الله تعالى في جوف الإنسان من قلبين، كما يقول سيدي أبي مدين شعيب:

لوكان لي قلبان لعشت بواحد   وتركت الآخر في هـواك يتعـــذب
لكن لي قلبا تملكه الهـــوى   فلا العيش يحلو لي ولا الموت أقرب

فالزهد يكون فيما شأنه الزوال وبالتالي يعوق الذات الإنسانية عن مطالبها المكملة لوجودها، وبهذا الاعتبار تكون الدنيا هي المجال المشترك للزاهدين لما لها من قبائح أهمها أنها تفتنه عن مطالبه الأساسية وهي كمال عقله وروحه، وللعرفاء كتابات عديدة في ذم الدنيا والكشف عن قبائحها وهم في هذا يجلون التوصيف القرآني لها الذي وصفها بدار اللعب واللهو والزينة، وأنها سجن للحقيقة الإنسانية التواقة إلى الكمال اللامتناهي، والجدير بالذكر هنا أن المقصود بالدنيا ليس الأرض والسماء والكواكب والكائنات فيها، فهي من حيث ذاتها آيات الله تعالى تكشف للمعتبر كمالات الحق تعالى ويتعلم منها ما يفيده في معارفه، فلذلك نبه الحق تعالى إلى آياته وهي في هذه الدنيا، وأمر بالنظر والتفكر فيها ، لذلك فإن المذموم من الدنيا أو لنقل أن الدنيا المذمومة هي ميل القلب وتعلقه بها، والاشتغال الكلي بها، "كلام القوم في ذم الدنيا لا ينافي بعض

---

1 أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 115.

الاشتغال بل ينافي الاشتغال الكلي، وهو ميلان القلب وتعلقه بحبها والرغبة في جمعها"[1]. الذي يكون في حقه الزهد في الدنيا هو القلب لأنه جعل محلا لتجلي جمال الحق وجلاله، بينما الدنيا مكسوفة الأنوار، باعتبار ذاتها، وهي آية باعتبار آخر، وهذا الاعتبار لا يتحقق إلا بعد الزهد فيها فتكون حينئذ خارج قلب العارف، يجعلها لعبة في يديه، كما أثر عن رابعة العدوية أنها سئلت ما شأنك مع الدنيا قالت اتخذتها لعبة أعيش منها وأعمل لغيرها أي للآخرة، فمثل هؤلاء جعلت الدنيا خادمة لهم بل عجزت عن خدمتهم، "أنظر بارك الله فيك كيف كان غناؤهم عن الكل لما هم عليه من أنواع القربات، ولإقبال على الله والأنس به، ولو أرادت الدنيا أن تخدمهم ما رضوا بخدمتها، لأنها ليست أهلا لخدمتهم... فكانت الدنيا تطلبهم لأنها أمرت بطاعتهم كما أمروا بالزهد فيها... فلهذا زهدوا فيها وقصدوا الله، فطلبتهم الدنيا فلم تجدهم، فأخذت في طلبهم لتخدمهم خشية أن تخرج عن طاعة الله حيث أمرها بخدمتهم، ولما طلبتهم وجدتهم أحرارا كرماء"[2]. فالزهد في الدنيا هو قاعدة مشتركة بين كل العابدين، وقد يتطور هذا الزهد ليشمل ما غير الدنيا كالزهد في الآخرة أو الزهد في كل ما سوى الله تعالى ، ويزهد فقط فيما كان شأنه الزوال والفناء، لذا زهد العرفاء في الكل دون الله تعالى وزهدوا في الدنيا لعدم لياقتها بالقلب، لأن القلب لا يليق إلا بالله وهو عرشه تعالى كما ورد في بعض الروايات، "الزهد والعزوف عن الدنيا ينشأ بسبب نظر العارف لزوالها وانكساف نورها"[3].

قبل الحديث عن مراتب الزهد، لا بأس أن نتحدث في المقابل عن الرغبة والطلب أي تعلقات الناس، فهنا الشيخ العلاوي في تفسيره للآية الكريمة: **ومن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق** (البقرة/200). يورد أصناف الطلاب أو الراغبين ومتعلقات طلبهم وهي على أربعة : الصنف الأول هم طلاب الدنيا وهم تعساء العبيد، والصنف الثاني هو الذي يسعى في طلب الدنيا وطلب الآخرة معا،

---

1 المصدر السابق، ص34.

2 المصدر نفسه، ص169.

3 المصدر السابق، ص41.

ويتوقى عذاب النار، وهذا مقصر أيضا حيث انحصر مطلوبه في مخلوق، وغفل عما وراء ذلك، أي حظه من الله. و "صنفان سكت عنهم التنزيل في هذا الباب، لأنه ذكر ما قبلها بصيغة الاستعجاب. الصنف الأول منهما لا يسأل إلا الآخرة، لا يلتفت إلى الدنيا البتة، وهم زهاد الأمة المنقطعون عن اللذائذ جملة، وهم في غاية رفع الهمة بالنسبة لمن قبلهما. وفي التقصير لمن بعدهما وهم الرافضون للخلق جملة، فلا يسألون دنيا ولا أخرى إلا دوام ما هم عليه من التنعم برؤية جمال الحق""[1]. فبقدر ما يكون الطلب تكون في المقابل مرتبة الزهد، غير أننا نميز في كتابات الشيخ العلاوي، في مراتب الزهد بين الترتيب بحسب الحكم، أي كونه واجبا أو مستحبا وغيره، وبين الترتيب بحسب مراتب الزاهدين من حيث التدرج الروحاني، وهنا تؤخذ مراتب الدين بالاعتبار أي الإسلام والإيمان والإحسان، فبحسب الحكم ، "الزهد إما أن يكون فرضا، وإما أن يكون فضيلة، وإما أن يكون قربة. فتنقسم مراتب الزهد إلى مراتب ثلاثة، فالمرتبة الأولى هي الزهد في الحرام... وهذا زهد العامة، وزهد الخاصة في المتشابه، وهو فضيلة... وزهد خاصة الخاصة الذي هو قربة يكون في الحلال، فصاحب هذا المقام خارج عن الكل بقلبه بل بروحه وعقله، عازف عن الدنيا وشهواتها، بل عن الآخرة ولذاتها."[2].

أما أقسام الزهد بحسب مراتب الناس في الكمال فهو "ينقسم إلى قسمين، زهد فيما في يديه، وزهد فيما سوى الله في الجملة، فصاحب هذا المقام الثاني زاهد حتى فيما عند الله، فهو لا يبغي بمحبوبه بدلا، ولا يرقى لشيء في العالم من علويات وسفليات وهذا زهد الخاصة...

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل"[3]

4 ــ المحبة:

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص187 – 188.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص40.

[3] المصدر السابق، ص47.

تعتبر المحبة المقام الجامع الذي إن وجد عند المريد ضمن التوجه إلى الحق لديه، و"الخالي من وجود الأنس والشوق لا يعد من المتوجهين، والمراد بالأنس، الأنس بالله، وفاقدهما على اختلاف طبقاتهما لفقده نعت المبتدئين وهو الشوق، ونعت المنتهين وهو الأنس بالله، لا يعد من المتوجهين إلى الله. وعليه فهو خال وفاقد للمحبة، بحيث لم تنبت بفؤاده. ... قصة مجنون ليلى وسيدنا إبراهيم عليه السلام" [1]، لأن وجود المحبة عند السالك توجد العلاقة وتحفظها ذلك أن المحب في علاقة جوهرية مع محبوبه لا ترتفع الوصلة إلا بفقد الحب وهذا لا يكون لأن المحبة أصلها في القلب وتأخذ بكيان المحب، لذا كان واجد المحبة واجد كل القربات، بل واجد سبب التقرب وهو الشوق وما يطلبه من بذل الجهد في سبيل القرب، والأنس كذلك وما يطلبه من بذل الجهد في حسن الأدب الذي يطلبه الحضور، فواجد المحبة أمنت جوارحه من وقوع المخالفة، وخلصت روحه من التشوف للأغيار باعتباره أصل الحجاب، "وقاية الأشباح هي حفظها من الوقوع في المخالفة، ورعاية الأرواح هي حفظها من الجولان في عالم الأغيار، والغفلة عن الحضور مع الحق عز وجل. وأساس هذا كله وجود المحبة، لأنها إذا وجدت فلا محالة ينشأ عنها كل من الشوق والأنس"[2]. ولا يضره في وجود المحبة إخلال لأنه،كما يورد الشيخ العلاوي، أن المحبة هي الأصل وما غيرها فرع والفرع يضمن في وجود الأصل أما الأصل إن فقد فلا فائدة من وجود الفرع، "وحاصل الأمر أن المحبة أصل عظيم في الطريق، فمن حصل عليها حصل على الخير لا محالة، لأنها تنوب عن بقية الخصال ولا ينوب عنها غيرها" [3]، بل يقابلها الشيخ العلاوي بالنار التي تحرق كل ما حاذاها، فلذا من وجد المحبة نجا من الغفلة والحجاب إذ وجد ما به يبددهما، "المحبة نار مهما وقعت على شيء في الطريق إلا وقطعته وأحرقته... فمن وجدها وجد

[1] المصدر نفسه، ص97.

[2] المصدر السابق، ص 98.

[3] المصدر نفسه، ص 98.

مطلوبه... لأنها تحمله وتقطع به وتأخذه وتنهض به، لهذا يقال صاحب النية سيار وصاحب المحبة طيار"[1].

ويرى الشيخ العلاوي أن كلمة النار الواردة في قوله تعالى: **نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة** (الهمزة/ **06 - 07**)، هي نار المحبة المتجلية في الفؤاد، كأعمق مرتبة في القلب، ومادامت نار الله، أي شرر القهر الإلهي فإنها تحرق كل غير، لأنه كما يرد في الأدبيات العرفانية أن الحادث فان وزائل في وجود القديم، إشارة إلى اندكاك الجبل أمام موسى (ع) حالة تجلي أنوار القدم.

فالمحب لوجود جذوة المحبة في قلبه، لا يبالي بما يعترضه في سبيل برد اللقاء، فهو في حركة مستمرة يعطي كل ما عنده طلبا للوصلة،

" ولو أن بين المحبيــن مسافــــة | لقطعتها عزما ولو بمشقتــــي
ولو كان بيني وبينكــم حائــــل | لمزقت مانع الوصول بهمتــــي
ولو صح ذا الغرام بالفعـــل هنتــه | ولا أبالي بما فيه من حسنـــات
وهبت ما عندي في الجميع متبرعا | في ديني ودنياي من فرض وسنة
وقلت قل ذا المهر في جانب اللقا | فيا حبذا التبذير بين الأحبــــة"[2]

فكما يقال إذا عرف السبب بطل العجب، ذلك أن السر في الهيجان والقلق الذي ينتاب السالك المحب موجود في الحب ذاته، فعلاقة التضايف بين المحب والمحبوب لا يمكن رفع طرف منها لأن رفع أحدهما يقضي بزوال الأصل وهو المحبة، ثم أن طبيعة العلاقة بين المحب والمحبوب لا تتعلق بجزء من كيان أحدهما بل بكليتهما فكما ورد في الحديث القدسي: **كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني** ، هذا الحديث يقرر أن العلة الفاعلة لوجود العبد هي المحبة، لذا كان التحقق بعمق الوجود لا يتم إلا بالمحبة، فإذا سكنت العبد ذهبت بوجوده وقذفت به في مهب السكر والمحو لأن المقام

---

[1] المصدر نفسه، ص 103.

[2] المصدر نفسه، ص 96.

مقام الكنزية، "الحب سكر لا صحو معه، وذكر لا محو معه، وقلق لا سكون فيه، وخلوص المحبوب بكل وجه سرا وعلانية بإيثار اضطرار لا بإيثار اختيار... والحب العمى عن غير المحبوب غيرة عليه. والعمى عن المحبوب هيبة له، فهو عمى كله. والمحبوبون سكارى لا يصحون إلا بمشاهدة محبوبهم، مرضى لا يشفون إلا بملاحظة مطلوبهم حيارى لا يأنسون بغير مولاهم"[1]. فآليا يتم هذا الجذب فيفنى الذي يفنى ويبقى من أصله البقاء وهو الحق تعالى، وفي سبيل الوصول إليه لا يملك السالك العاشق سوى هذا الوجود الرابطي أي الفقر الوجودي، الذي يطلب حقيقته وهي أنه لا قيام له دون الوجود الحقيقي وهو الوجود الإلهي، حينها لا يروي عطشه ولا يملأ وجوده لا جنة ولا حورها ولا قصورها ولا الكرامات والمقامات بل الكل في سبيل الحق عائق وجب التخلي عنه وعدم الالتفات إليه، فهو بالاصطلاح القرآني فتنة وجب عدم الكفر بالحق حالة ظهورها، "إذا كان الحق مقصد العاشق فلا يمكن أن يعوقه عائق... فلو جاوزت همته الحور والقصور والثواب والأجور والدرجات والمقامات لما التفت لما يلقاه من الآفات كما لا يلتفت لما سوى مقصوده من الكشوفات والكراملت، لأن مقصود العارفين من وراء ذلك"[2].

للمحبة مراتب، فلكل مقام أهله، بحسب قرب العبد من ربه، فالمريد ما دام في حالة الفرق يسلك إلى ربه كل السبل شاعرا بكلفة ما يأتيه من قربات، فإنه يعيش عذاب الفراق يحترق بجمر الشوق لا يرتاح له بال في سبيل مطلوبه إلى أن يرتفع هذا البين الذي سبب له العذاب، وهناك صنف من أهل المحبة في لذة ونعيم لأن الحق تعالى أحبهم وتولى أمرهم بأن قربهم ومحى عنهم رؤية البعد، "المنتسبون إلى الله طبقات محب ومحبوب، أو تقول: طالب ومطلوب. فالمحب معذب بحبه، لأنه يشتهي القرب، يتقلب على جمر الشوق، متألم بآلام العشق، لا يلتذ له جنب ولا ظهر... أما المحبوب فهو متنعم بقربه، حيث ارتضاه الحق وجذبه لحضرته، فصار يتنعم في رياض القرب

---

[1] المصدر السابق، ص 83 – 84.

[2] المصدر نفسه،ج1، ص 195.

والمشاهدة، لم يتحمل شيئا من المكابدة والمجاهدة، اختصه الحق تبارك وتعالى بمحبته له"[1].

في الحب نميز حالتان لأهل البداية الشوق ولأهل النهاية الأنس، وحتى في الأنس لا ينتهي الشوق، بل يزيد لهيبا كل ما هنالك أن أهل البداية شوقهم عذاب وأهل النهاية شوقهم عذوبة بعد عذاب "المحبة على قسمين: فهي لأهل البداية شوق لله وطلب الوصول إليه، وعند أهل النهاية الحضور معه والأنس به، فتكون على هذا شوقا واشتياقا. فالمريد في شوق إلى لقاء المحبوب، ومتعوب يتقلب على جمر المماطلة، لن يصفو له الوقت... وأما الواصلون فإنهم يكونون في اشتياق، لأن الشوق ينتهي بملاقاة الحبيب، وأما الاشتياق فيزداد صاحبه بعد الوصول إليه لهيبا، فالأول متعذب في حبه، والثاني مع وجود اللهيب يتنعم" [2]. صاحب الشوق لا يتنعم بالقرب بل القرب بالنسبة له عذاب وبعد ويظل ينازع هذا الشعور بالقرب حتى يختلط عليه المحب بالمحبوب والطالب بالمطلوب حتى قيل: "إن العشق فنون، والجنون فن من فنونه "[3]، فيصدر عنه خطاب يحكي عن حاله، "كأنه في بعاد في قربه وهو غائب عن القرب. ومع شربه كأنه غائب عن الشرب، إذا قلت له من تهوى قال لك (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)

روحه روحي وروحي روحه نحن روحان حللنا بدنا

اختلط له المحب بالمحبوب حتى صار لا يدري نفسه هل هو حبيب أو محبوب، أم طالب أم مطلوب، حيره الغرام وأسكره المدام"[4]

نهاية المحبين حياة بعد فناء، هذه الحياة هي غير الأولى: أبدية لأنها انقلاب في وجود العبد فبعد تحققه بالوجود الحق بفعل المحبة، أصبح حقا بلا خلق، وهذا ليس معناه حلول ولا اتحاد، وإنما ذهب عنه وهم وجود نفسه، ليتحقق أن لا وجود إلا وجود الحق، وهو فان فيه باق به "الحياة الحقيقية لا تحصل للسائر إلى الله إلا إذا اقتصّ من

---

[1] المصدر السابق، ص 83 – 85.

[2] المصدر نفسه، ص101 – 102.

[3] المصدر نفسه، ص 106.

[4] المصدر السابق، ص104.

نفسه، بمعنى أماتها بالفناء في حب الله، فحينئذ يحيا حياة أبدية.. وهذه الحياة الثانية الناشئة بعد الموت ليست هي عين الأولى.. الأولى خلقية وهذه حقية، والأولى مجازية وهذه حقيقية ولا يفهم معنى هاته الحياة إلا طاهر السريرة نير البصيرة"[1].

يختلف العارفون في أحوالهم في المحبة وكل ذلك راجع إلى مقام كل منهم، فمنهم غائب عن المحبة تراه كالجبل الراسخ لا تهزه الرياح، ولا تخمره الأقداح، يزيده السكر صحوا، حتى لكأنه غافل مع الغافلين بينما لتمكنه في مقام المحبة، أصبح السكر له زيادة في الصحو، وهؤلاء أهل التمكين على عكس أهل التلوين، ونورد في الأخير هذه الأبيات تحكي عن أصناف المحبين:

ومنا من يكون مجنونا فيها سليب العقل يرمى بالحجارة

ومنا من يكون عريانا فيـه غائبا عن البرودة والحـرارة

ومنا من يهيم على سمـاع ببندير وعود ونقر طـــارا

ومنا من يكون خفيا فيـها في خفاء لا يزور ولا يزارا "[2]

5 ـ الإخلاص:

مقام الإخلاص له تعلق بعمل المريد بحيث ماذا يقصد من قرباته وأعماله هل يريد بها وجه الله تعالى أم يريد بدلا عن الله من ثواب تتعلق به نفسه أو درء خطر تهابه نفسه، والعرفاء حققوا في موضوع الإخلاص وذهبوا به إلى نهايته حيث يكون الإخلاص سبيلا إلى الحق تعالى، وكانوا في أعمالهم أشد خلوصا تأدبا مع الله تعالى الفاعل الفرد والذي لا عامل معه حتى يطلب من العمل ثوابا وبدلا، وعدّ العرفاء، والشيخ العلاوي أحد خواصهم، أن طلب الجزاء أو اتقاء العقاب من وراء العمل هو من الشرك الخفي،

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص 127.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 106.

بل أبعد من ذلك أن الاعتقاد بأن هناك عملا صدر من العارف هو شرك يذهب بالعبد وعمله إلى نار البعد والحجاب، فـ"أين الإخلاص إذا كنت أيها المريد ترى نفسك وأن لها عملا، وأنها مستحقة للثواب، فهذا عمل خال من وجود الإخلاص عند المحققين ولا نجاة لك مما أنت عليه إلا إذا غاب عنك الخلق في شهود الحق، فتكون حينئذ مخلصا، لأن عملك يكون بالله، وليس للعبد دخول فيه البتة" [1]، فالإخلاص يقضي بعدم وجود شائبة في عمل العبد تنقض توحيده وتمنع قربه من مولاه لذا كان التحقيق فيه أن لا يرى مع الحق تعالى فاعلا وموجودا، فيغيب عن الخلق بالغيبة عن نفسه مصدر الغيرية والحجاب الأعظم في طريقه إلى المبتغى وهو التحقق بالتوحيد الخاص، "منتهى الإخلاص منوط بالغيبة عن الخلق، فمن اتصف بما ذكرناه، من أين يدخل عليه عدم الإخلاص، ومن لم يصل إلى هذه الرتبة في الغالب يتعذر عليه وجود الإخلاص، ولولا لطف الله بخلقه لما تقبل منهم عمل عامل لما فيه من رائحة الشرك الخفي الذي هو أخفى في البشر من دبيب النمل"[2].

كما أن عدم التحقق بالإخلاص أي الخلوص لله تعالى من كل الأغيار يجعل العارف بمثابة من يخلّ بالصدق مع مولاه وهو الذي تربى على ال توحيد الخاص في الذات وفي الصفات وفي الأفعال فكيف له أن يطلب الجزاء على عمل ؟ بل كيف يرى لنفسه فعلا مع ربه القاهر ؟ فهذا يتناقض مع الصدق لأن مقتضى الصدق هو عدم العمل لأن لا مؤثر ولا فاعل في الوجود إلا الحق تعالى، مع تفاوت في ذلك، أي في شهود الفاعل، ففريق يراه قبل العمل وفريق يراه مع العمل وفريق ثالث يراه ولا يرى العمل إطلاقا غاب كلية عن ساحة الفعل في شهود الذات، وهذا ترتيب على حسب قربهم من الحق وبراءتهم من عمل النفس، وبالتالي الغيبة عن طلب الجزاء، "لا يتحقق الصدق في العمل إلا بشهود العامل له، والمشاهدة تختلف باعتبار الصالحين، فمنهم من يراه مع العمل، ومنهم من يراه قبل وجود العمل، ومنهم من يراه ولا عمل، أي هو

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص58.

العامل والمعمول له، فلهذا يضعف الثواب باعتبار المراتب. والآخر هو غاية الصديقين... ومن عدم الصدق في الصلاح طلب الجزاء عليه، فهذا مما يقدح في صدق الصالح حيث طلب الجزاء عن عمل لم يكن له عاملا"[1].

فإذا كان حال العارف في أدبه مع مولاه، أن لا يرى لنفسه عملا وهذا تحققا، فإن السلامة تكون لازمة له بناء على قوله تعالى: **إلا من أتى الله بقلب سليم** (الشعراء/ 89)، وقد فُسِّر القلب السليم بالقلب الخالي من الأغيار القلب المجرد، ومن كان هذا شأنه في عمله لا محالة يسلم من إحصاء عمله فلا يدرك من قبل الملائكة فيكتب ولا من قبل النفس فيسرق، فـ"العارفون احتجبوا به (الله تعالى) عن رؤية العمل ورؤية أنفسهم، بل عن العالم بأسره"[2]، كما أن الشيطان اللعين لا قبل له بعمل العارف فيخربه، لأن عبادة العارف تتجاوز مرتبة الجوارح والقلوب، فهي عبادة السر والسر لا يطلع عليه إلا الحق، فلا سبيل للملك المقرب وغيره من الخلائق بما فيهم العارف نفسه لا يعلم لنفسه عملا بل يرى الحق فاعلا به ومفعولا له ، "عمل العارف يكون في حضرة القدس وهي محرمة على النفس والشيطان والملك، فعمله خاف عن كل الخلق"[3].

ثانيا: الأحوال الصوفية

الأحوال في التصوف الإسلامي علامة على السير في طريق الله تعالى، فمن فقدها لم يعد من أهل السير فهي من جهة ثمرة المجاهدات والأذكار، ومن جهة أخرى مواهب تطلب التصحيح "لا يكون (المريد) أهلا أن يعد من جملة السائرين لفراغه من الأحوال والأعمال ووجود تكاسله وقلة نشاطه، وقد تقدم أن أساس هذا الشأن مبني على الجد والاجتهاد"[4].

---

[1] المصدر السابق، ص60.
[2] المصدر نفسه، ص64.
[3] المصدر السابق، ص55.
[4] المصدر نفسه، ص75.

في تعريفه للأحوال يقول الشيخ العلاوي: "والمراد بالأحوال جند من الواردات الإلهية ترد على القلب تحركه بعد سكونه، وتقلقه بعد روعته، وقد تظهر في الجوارح فيهتز الجسد ويتمايل، وعلى العين فتدمع ولها أثر يبنى على صلاحية صاحبه وشهود عدوله"[1]، فالأحوال لا سبيل لأن يطلبها المريد بل هي ترد عليه من غير تعمُّل منه فإذا وردت عليه غيرت أجواءه النفسية من طرب أو حزن وقد تمتد إلى جوارحه فيظهر عليه أثرها، "والكلام على الحال الطارئ على المتوجه لحضرة الله، وذلك لائح يلوح عليه، تارة يبكيه ببكاء وطرب، وتارة بتعب ونصب، وتارة بتمزيق وعذاب" [2]، فوجود الأحوال في السالك يعد علامة على استعداده وأهليته لقبول الأسرار الإلهية، يعرفها العرفاء، بحيث إذا وجدوها في المريد علموا أهليته، "فمن وجد فيه فقد وجدت فيه أهلية لقبول سر الألوهية، وقد تظهر سمته على صاحبه قبل توجهه لله، يعرف بها عند القوم، وقد جعلوها مقياسا على ذلك حتى قالوا: "من لم يطربه المزمار، وتهزهزه الأشعار، لم يصلح لحمل الأسرار"[3].

رغم أن الأحوال واردات ترد على السالك من غير تعمل وتأتيه مفاجئة إلا أن تكرار ورودها يكسب السالك القدرة على التحكم فيها وتمالك نفسه حالة ورودها عليه فلذلك يختلف تعامل السالك معها ففي بداية سلوكه يكون خاضعا لها وتتصرف فيه بحيث تفقده توازنه، وقد تكون سبب حتفه، أما إن كان السالك من أهل النهاية فيكون الحال في تصريفه هو، "أهل البداية مملوكون للأحوال، فهي تصرفهم كما يصرف المخيل وجود الخيال، وقد يؤثر الحال في أكثرهم حتى يخرجهم عن عادتهم، ويفسد مزاجهم، ويضاعف قواهم، وربما يقضى عليهم بسببه " [4]، بينما أهل النهاية تكون الأحوال مملوكة لهم، فهم يصرفونها، لا تؤثر على ظواهرهم لرسوخهم في الطريقلذلك

---

[1] المصدر نفسه، ص75.

[2] المصدر نفسه، ص75 – 76.

[3] المصدر نفسه، ص77.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص81.

قيل: "إن الطريقة أولها جنون ووسطها فنون وآخرها سكون" [1]، يُرى أكابر العرفاء في نهايتهم ساكني الظواهر كأنهم لا حال لهم، ولا خبر لهم به، لتمكنهم منها.

1 ـ الفناء والبقاء

اعتبر التصوف عبادة خاصة وجعل السلوك فيه مشروطا بوجود المرشد الدال على الله تعالى دلالة شهود وعيان، لأمر يمتنع على المريد تحصيله بمفرده وهو الفناء بالكلية ذلك أن الحق فرد والفرد لا معه أحد وهذا الأمر يتحصل بوجود شيخ تحقق بالفناء وخرج عنه من خلال التحقق بالبقاء، لذلك نجد أن الإمام الجنيد لما سئل عن التصوف أجاب قائلا: "التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به" [2]، والمقصود بالموت والحياة في هذه العبارة الفناء والبقاء، الفناء يكون بالموت عن النفس والبقاء يكون بالبعثة بعد الموت وكلا الحالتين تقعان على المريد لذلك فهما من الأحوال لا المقامات، كذلك في أدبيات الطريق الصوفي أن مهمة الشيخ جوهرها هو تحقيق الفناء للمريد، "الشيخ هو من ألقاك في سجل الفناء حتى صرت كأنك لم تكن، ثم صعد بك إلى أعلى البقاء، حتى كنت كأنك لم تكن ثم صعد بك إلى أعلى البقاء، حتى كأنك لم تزل "[3].

ويطلق على الفناء اصطلاحات تؤدي معناه منها الطي والمحو وفقد الأعيان والذهاب والتلاشي والاضمحلال والطمس والمحق وهكذا، على أن بين هذه المصطلحات تباين من حيث المرتبة تعبر عن مرتبة الفناء التي يكون عليها السالك لكن كلها تدخل في شعبة الفناء، يشير الشيخ العلاوي إلى هذه المفاهيم على حسب طبيعة الفناء التي يتطلبها تحقيقه وتدريجه التربوي، وينبه بأن الأصل في التعاطي مع هذه المفاهيم لا يكون إلا بالذوق وكل مطالعة قبل الذوق، في الغالب تمنع المريد من طلبها نتيجة علمه هذا. لذا فهو ينبه في كثير من السياقات أن هذه المصطلحات

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 131.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص120.

والتحقيقات لا يفهمها إلا أهلها ويصلون إليها بالسلوك الخاص وأهم سبب لذلك، الذكر ففي هذا المجال نحن أمام الحديث عن بواطن أهل العرفان، وهذا أمر منغلق على غير أهله، فـ"ما عليه بواطن أهل الخصوصية من جهة سريرتهم مع الله، وكيفيات وصولهم إليه وفنائهم فيه، غير متيسر ذكره، وكل من يريد الإفصاح على معلوماتهم والاطلاع على مكنوناتهم من غير ما ينخرط في سلوكهم ما يزداد من الله إلا بعدا."[1]

المقصود بالفناء، كما يوضح الشيخ العلاوي، هو استيلاء العظمة والجلال على قلب المريد فتفقده شعوره بوجوده، ويكون الحق ظاهرا لنفسه بنفسه بعد اندكاك وجود العبد، فيفنى الذي يفنى ويبقى الحق تعالى الذي شأنه البقاء، ففي شرحه لمنظومة أستاذه سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي، يورد الشيخ العلاوي تعريفا للفناء والبقاء فيعتبر أن الفناء اصطلاح يعبر عن ظهور العظمة والجلال فيؤدي هذا الظهور إلى اضمحلال السالك وفي هذا الحال : " تكل العبارات، وتضيع الإشارات، وتخشع الأصوات... لأنه إذا فني العبد عن الخلق والهوى والنفس، والإرادة والأماني، دنيا وأخرى، ولم يبق إلا الله عز وجل ... وفي هذا المقام قال رضي الله عنه (يقصد الأستاذ البوزيدي): "**ما بقيت إلا أنا**" لأن قوله صار بالله، وقد فني العبد وبقي الرب. فإذا كان العبد على هذه الحالة، لم يبق له وجود مع سيده، وتصير أفعاله وأقواله كلها لله، أي صادرة منه، سواء كان واجبا أو غير ذلك"[2].

على أن تسليك المريد في الفناء لا يكون إلا برعاية وإشراف الشيخ والمربي الذي يفتح ذات المريد في بحر التوحيد الخاص الذي تستهلك فيه كل الأغيار ولا يبقى حينها إلا وجود الحق، "الشيخ الذي يخرج المريد من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان، ومن نور الإيمان إلى سر الإيقان، ومن سر الإيقان إلى وقوع العيان، ومن وقوع العيان إلى فقد الأعيان، وهناك يكون الحق سمعه وبصره، ويده ورجله، كما في الصحيح. وهي

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص78.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1992، ص11 – 12.

غاية في القرب، يغيب فيها العبد عن القرب ، في عظيم القرب، وقد يعبرون عن هاته الحالة بالطي وبالفنا، وبالتلاشي والاضمحلال"[1].

ينصح الشيخ العلاوي المريد بالفناء لأنه لا سبيل إلى البقاء وشهود التوحيد إلا به، "زل يا أخي عن وجودك واخرج عن شهودك واترك الكل لله وكن معه كأن لم تكن، قال أستاذنا سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه:

زل منك عنك لتبقى ببقاه إذا تحيد نفسك ما تجد إلا الله"[2]

بل لا يصح السلوك إلى الحق تعالى مع وجود النفس، لذا وجب زوالها والمقصود بزوالها ليس زوال البدن وإنما عدم الالتفات إلى وجودها باعتباره وجودا وهميا لا حقيقة له في ظل الوجود الحقيقي لله تعالى، "لا يخفى على العاقل أن وجود العبد هو مجرد الوهم، كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، فلهذا إذا ظهر الحق عليه بذاته وعموم صفاته تلاشت نعوته وامتحت نسبته... وعليه يقوم الحق بدله فهو وليه ومتولاه..فيبقى العبد حينئذ ولا عبد"[3]، ويكون من نتائج ذلك إهمال البشرية وما تتطلبه من حظوظ وحقوق، وهذا لا يكون تخيرا منه بل يفقد الالتفات لبشريته آليا مستغرقا في بحر الفناء والجمع فلا خلق حينئذ بل الكل حق بلا خلق وجمع بلا فرق، هذا في بداية حال الفناء أما بعد أن تأخذ بيده العناية الإلهية فإنه يشهد بشريته فرعا عن الحق ويدرك الجمع في الفرق، بل يدرك الجمع ساريا في الفرق، وهذا المعبر عنه بحال البقاء أو الفرق الثاني الذي يكون بعد الجمع، بحيث يصدر من العارفين أقوال يستعصي على العقول فهمها وذلك نتيجة مجاوزتهم المستوى البشري لهم لأن العارف في هذه الحال قد فني عن بشريته وأصبح حقا بلا خلق"وسبب ذلك ملاحظتهم لسر الجمع الظاهر في أغصان الفرق إذ لا يمكنهم إذاية شيء أو إزالته مما أحاط بهم لرؤيتهم للأشياء بأجمعها من أجزاء الحضرة الإلهية... ولا تحسبن العارف قد يكون تاركا ما تحتاج إليه البشرية في هذه الحياة، فليس كذلك وإنما يمتنع عليه ذلك حالة دخوله لهذه الحضرة، وانفرادها في نظره وأما بعد

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص119.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1،ص103.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص124.

تمكنه في المقام وانتقاله إلى حالة غير هذه وهي حالة البقاء فيتمكن له أن يشتغل ببشريته اشتغالا ما"[1].

هكذا يكون الفناء بتجلي الحق بذاته وصفاته وأفعاله على وجود العبد، فيمحو رسمه وتتلاشى إنيته، وحالة الفناء تنشأ في "رحم علاقة الأدنى بالأعلى، فعندما تحاول الأنا أن تتجاوز وجودها الآني، لتقوم في وجود الحقيقة الأبدي، تبدأ بمحاولة الفناء"[2] علاقةفيقوم الحق تعالى بدله وهذا هو المقصود بالبقاء بالله تعالى، فمادام وجود العبد وهم، بل ذنب كما ورد في أحد أقوال رابعة العدوية، لذا وجب على المريد ترك نفسه بالكلية لأن مهر الذات الإلهية هو نفس المريد بل كليته، "أنت تريد أن تترك شيئا لنفسك وتزعم أنك مريد الحق. كلا. ولولا لطف الله ما كان لك شيء، لأن لكل شيء مهرا، تطلب ذات الحق وتبخل بذاتك بل بنفسك... فطلب الحق لا يصح لك إلا إذا سلمت له ذلك. لأن العزيز لا يشترى إلا بالعزيز"[3].

يعد المحو وهو من شعبة الفناء من أهم الآداب المطلوبة من المريد مع الحق تعالى لأن ادعاء الوجود شرك عظيم في مقام الخصوص، "أدب المريد مع الله هو محوه من لوحة الوجود مع وقوفه مع الحدود وهذا لا يؤخذ من الأوراق بل هو موقوف على الأذواق"[4].

أما حقيقة حال الفناء، فهي لا تنكشف إلا لمن ذاقها وهي حالة غير معقولة يجتمع فيها النقيضان ولا يمكن البرهنة عليها بأدوات العقل، "فيصير العبد في هذا الحال مفقودا في صورة موجود لأنه تلاشى وزال زوالا كليا حتى إذا صح منه ذلك تولاه الله بنفسه، فقد يتخبل الغزل على العقلاء في هذا المعنى فضلا عن البلداء، أي على من لم يطلعوا على ما كنته أسرار القوم، فتجدهم في ألفاظهم يثبتون وجود العبد وعدمه، وفنائه

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 326.

[2] الحداد، عباس يوسف، الأنا في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط 2، 2009، ص 300.

[3] المصدر نفسه، ص211.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص108.

وبقائه، وسكره وصحوه. وفي ذلك ما يعجز عنه كل من لم يحقق مقامهم" [1]، في حال الفناء تتكشف للعبد حقيقة الوجود والظهور، فلا يشهد موجودا مع الحق ولا ظاهر سواه لزوال الوجود الموهوم له، "وهذه غاية العبد من ربّه، وهي المعبر عنها بالفناء في الله... فحينئذ يبقى ولا خلق.. ثم يكشف له عن حقيقة ما في الوجود فيجد لا موجود مع الله، ولا ظاهر سواه.. أي هو القائم على كل نفس بما هي عليه"[2].

لا تتحقق المعرفة على شرط الشهود إلا بالفناء، لأن المعرفة على هذا الشرط هي معرفة حضور ووصول لا معرفة حصول، "لسان المعرفة التي هي غاية العبد من ربه يدعوك أيها المريد إلى الفناء والمحو الدائم عنك، وعن كل نسبة تلازمك، حتى لا يبقى فيك ولا بك ولا منك أثر، لأن المعرفة التي لم تمح أثر العبد ورسومه ليست بمعرفة. فلهذا كان لسانها يدعوك لذلك كما يدعوك إلى الإثبات بعد المحو. لأن الإثبات يكون بالله لا بنفس العبد. فلسان الذات يدعو إلى المحو، ولسان الصفات يدعو إلى الثبات، والعارف بين ما ذكر"[3].

من لوازم الفناء السلامة من تعب الالتفات إلى الدنيا لأن الانكباب على الدنيا كما يقول الشيخ العلاوي: "من وظيفة النفوس اللوامة، ولم تتحقق لها السلامة من ذلك إلا بالفناء والموت الأبدي، ولهذا لما جاء موسى عليه السلام فقال: إن أردتم الخلاص من جميع النقائص"[4]، كذا من لوازمه، ذهاب التكليف عن السالك فلا يشعر بالعبادة ما دام فقد وجوده وبالتالي فإن جريان التكليف عليه ليس منه لأنه فاقد الشعور، فيبقى الذي يفعل بدله هو الحق تعالى، "وإذا كان العبد مفقودا فمن ذا الذي توضع عليه الحدود. وقد قيل في هذا المعنى:

إن قلت عبد فالعبد ميت أو قلت رب أنى يكلف" [5].

---

[1] المصدر نفسه، ج2، 204.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص88.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص204.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص127.

[5] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص206.

فلا مجال لقيمة سلبية أو إيجابية قد تضفى على الفعل فإن كان العمل في صورته حسنا فلا مجال لطلب الثواب ما دام الفاعل هو الحق تعالى، وإن كان في صورته سيئا فالكافل له هو كذلك الحق تعالى، لأن العارف حالتئذ متحقق بقوله تعالى : **والله خلقكم وما تعملون** (الصافات/ 96)، فلا مجال للمدح على الفعل ولا الذم، "قال بعضهم في هذا المقام أن العارفين قيامهم بالله ونظرهم إليه، قد تولى الله أمرهم إذا صدر منهم حسنة لا يرجون ثوابا عليها، وإذا صدرت منهم سيئة فالدية على القاتل لأنهم لا يرون لأنفسهم فعلا مع فعل الله"[1]، ويعقب هذا الحال الشعور بالفعل صادرا من الحق في مرآة شبحه وروحه، فأصبح أمر العبد أمر الحق تعالى ونهيه نهي الحق تعالى، لأن روح التأييد الإلهي نفخت فيه بعد أن تحقق العبد بعدميته نتيجة الفناء، ويبقى على هذه الحال لأنها هي الحقيقة، "فلو ألقيت الانقياد يا أخي إليه وسلمت وجودك لوجوده وكنت معه بلا أنت لنفخ فيك من روحه وخلفك في خلقه وصار أمرك بأمره ونهيك بنهيه، بل كلك منه وإليه، ليس لك نسبة معه في الوجود، متى وجدت ومن أي عالم أتيت حتى نازعته في الوجود، لا علم لك ولا خبر أتاك إنما وجدت نفسك كما وجدت أعمالك في هذا العالم"[2].

أ ـ الفناء والموت الصوفي:

من بين نعوت العرفان أنه فن الموت وقد سبق أن اعتبرنا أن ميزة العرفان هي التربية على إفناء النفس بالكلية حتى يتم للعارف مشاهدة الكمال الإلهي أي معرفة الحق تعالى على نعت الشهود والمعاينة، فلذا يرى العرفاء أن التعاليم الإلهية التي جاءت بها الكتب السماوية تنص على اختيار الموت في الله وهو المصطلح عليه بالفناء، أسوة العرفاء في هذا السبيل تنبيهات النبي (ص) على خطورة النفس ووهمها الذي يغطي على الحقيقة، فلذلك من بين أوصاف النبي (ص) أنه أب الإنسانية، بمعنى من لم

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 122.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص103.

يعرفه لا يعد من الأحياء فهو من ضمن الموتى، وهو (ص) القائل **الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا** (قول لعلي ابن أبي طالب(كه)، ذكره العجلوني في كشف الخفا 2/ 414 و 525، وأخرجه البيهقي في الزهد الكبير 2/ 207)، ودعوته كذلك إلى الموت الاختياري في قوله: "**موتوا قبل أن تموتوا**"، كل هذه الدعوات دفعت العرفاء إلى خوض هذه التجربة، أي تجربة الموت الحقيقي الذي ينسف وجودهم من لوح العالم، على عكس الموت الخَلْقي الذي ينقل صاحبه من عالم إلى عالم، "الموت موتان: موت عن الدنيا وموت عن الخلق، فالموت عن الدنيا هو استبدال الخلق بالحق، موتة آجلة وموتة عاجلة، فالعاجلة لخواص المؤمنين، والآجلة لعامة المخلوقين... فموت العارفين موت، وموت غيرهم فوت، إذ موت العارفين انقطاع عن الخلق وموت غيرهم انقطاع عن الدنيا واستبدال الخلق بالحق" [1]، وشتان بين الموتتين، واعتُبِر الموت الذي هو انتقال إلى البرزخ موتا مجازيا، ويكون مقتضاها المعرفي الرؤية المجازية للحق تعالى، أي بقاء حجاب البعد والبين بين العبد وربه، وصاحبها ما زال في فرقه يشهد وجوده النفسي، ما زال لم يُمحَ من ديوان الخلقة، هو الميت وهو المبعوث، بينما الموت بمعنى الفناء، صاحبه فقد ماهيته إن سئل يجيب الحق بدله لأنه مُحِي بالتمام من الوجود الخَلْقي، فيكون هو الميت حقيقة والحق تعالى هو المبعوث كما قال الشيخ العلاوي: "أما موت الغير فهو موت مجازي فلهذا كانت رؤية الحق لهم رؤية مجازية، فموتتهم نقلة، فلو سألت صاحبها في الآخرة من أنت؟ لقال: فلان ابن فلان، فهذا لم يمت، ولو مات لقال لا أدري. سئل أبو اليزيد البسطامي عن نفسه، فقال: "مات لا رحمه الله". فكانت موتتهم موتة لا بعث بعدها، فالعبد هو الميت، والحق هو المبعوث لا غير، فني من لم يكن وبقي من لم يزل" [2]. موت العموم توكَّل فيها قبض الأرواح ملك الموت، يقبض أرواح أهلها، وهي انتقال حسي ومكاني أي العبد ما زال من كون إلى كون، وتكون عن غير طلب منهم، بينما موت السالكين هي انتقال حقيقي عن المكان والزمان بل يفقد السالك

---

[1] المصدر السابق، ج2، ص127.

[2] المصدر نفسه، ص129.

الوجود الذي كان له وتكون عن طلب منهم ، وهنا الذي يتولى قبض نفسه شيخه المربي فيجمعه على مطلوبه وهو الحق تعالى، " ثم اعلم أن هذه الموت الحسية لا تحصل إلا بواسطة ملك الموت فكذلك هنا لا تحصل إلا بواسطة أستاذ عارف بقبض أرواح المريدين حتى لو اجتمعت عليه أهل السموات والأرضين وطلبوا منه الدخول على الله لقبض أرواحهم وجمعهم بمولاهم في ذلك الوقت لا غير، لكن يشترط الطلب منهم بخلاف الموتة الحسية لا يشترط فيها وجود طلب لكونها لا تتضمن رؤية الحق لجهل السابقة"[1].

إذن من لم يذق الموت الحقيقية فهو من العوام بل لا يعد من الأحياء إذ لا حياة إلا الحياة الأزلية والأبدية وهي التي للحق تعالى لا يفوز بها إلا من فني عن نفسه، فينعم صاحبها بمشاهدة الحق تعالى ويحظى بالأنس، "والموت هنا منقسم إلى قسمين موت عامة وموت خاصة، وكل منهما يتضمن رؤية الحق للمؤمن إلا أن موت الخاصة تتضمن الرؤية المطلقة أي لا تختص بوقت دون آخر فلهذا كانت نتيجتها عاجلة غير آجلة... فمن تحققت له هذه الموت تحقق له الفوت فلا جرم يقول إني في حضرة القدس جالس على بساط الأنس فهو كذلك لأنه غاب عن مقتضى النفس وقيود الحس"[2].

2 ـ السكر والصحو:

السكر حال يطرأ على المريد في سيره إلى الحق تعالى فيفقد التمييز لفقدان العقل وسبب فقدان آلة التمييز هو نتيجة الاستهلاك في التجليات الجمالية للحق تعالى، فيغيب في مذكوره عن ذكره وفي معبوده عن عبادته، " قال الشيخ أبو محمد عبد الرحيم المغربي(رضه): الذكر هو اضمحلال الذاكر برؤية المذكور، حتى يبقى محقا في عين المحو، وسكرا في سر الصحو" [3]، وفي هذ هالحالة يمتنع عليه معرفة ما له وما عليه،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص132.

[2] المصدر نفسه، ص191 – 192.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص164.

بحيث يرتفع عنه التكليف لسكره، والله تعالى يقول: **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون.** (النساء/ 43) "وإذا كان بالغا كما ذكرنا فيكون في ذلك المبلغ فقيد العقل... فهذا ليس بمكلف أن يجمع بين المقامين.. لعدم العقل فلا يمكن له أن يكون مستغرقا في الشهود، واقفا مع الحدود... لأن العقل الذي يميز به الشواهد ويعطيه تفصيل المراتب غاب عنه واضمحل وتلاشى في التعظيم، فكيف يقف مع الحدود من غاب عن الوجود أم كيف يراعي الخلق من غاب في توحيد الحق... فاقد الشعور، على كل حال معذور... قال سيدي أبو مدين الغوث (رضه):

فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا"[1].

فحالة السكر التي تطرأ على العارف هي حالة خراب العقل المميز بفعل سطوة التجلي الإلهي بعد الفناء التام أي الفناء الذاتي، فيسقط عنه التكليف لعدم وجود العقل.

من مصاديق السكر المجاذيب الذين خرجوا عن تمييزهم وخضعوا لحالة السكر فهؤلاء يعذرون لما هم عليه من السكر فقد يقولون كلاما يفشون فيه أسرار الألوهية مما تستهجنه العقول وتنكره، "وقد يطيق صاحب هذا المقام(مقام التمييز) على كتمانه بخلاف غيره أي من غاب عن كل ما ذكرناه فهو مغلوب عليه، حتى إذا برز منه ما يناقض الستر يكون معذورا لأنه سكران عادم العقل، والتكليف مقرون بوجود العقل"[2].

المجاذيب السكارى لا يميزون بين الحس والمعنى ولا يميزون بين ما لهم وما لغيرهم، قد تطول حالتهم هذه وقد تقصر فيعودون لعقلهم ويخضعون للتكاليف شأنهم شأن أهل الصحو، وللمجاذيب علامات يعرفون بها ، فإن فقدت فيهم علم أن ما يظهرونه من حالات السكر هو محض ادعاء وجب ردعهم إذ ذاك، لذلك يضع الشيخ العلاوي علامات لأهل الجذب التي إن وجدت عذر صاحبها وعومل بما يعامل به أهل السكر فيقول: "وإن زعم أحد بمقام المجاذيب وقال بأقوالهم وادعى أنه ليس بمكلف بالجمع بين المقامين لقوة التجلي عليه فننظر علامات العقل التمييزي، فإذا وجدناها فيه،

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص36.

[2] المصدر السابق، ص308.

وقع عليه التكليف قهرا، وذلك إذا وجدناه يميز بين الحس والمعنى، ويسعى في مصالح نفسه أو يعرف حقه من حق غيره، أو يجاوب عن نفسه بحيث يقول لا وما أشبه ذلك وحاصله كلما قرب من الحس قرب من التكليف والتكليف لا يسقط على صاحب التمييز "[1]. والعودة من حالة السكر إلى حالة التمييز تسمى بالصحو وهي لازم البقاء بعد الفناء، " لا يكون الصحو إلا بعد التمكن في السكر، وإذا تحقق سكر المريد في مقتضى التوحيد بما يسمى سكرا عند القوم، فيكون مطلوبا بالرجوع إلى البقاء وهو المعبر عنه بالصحو، وذلك مما يشق على المريد في الغالب مما هو عليه من وجود الاصطلام... وليس للمريد في ذلك الوقت إلا بما يجب خلافه، لكن الصحو والمروءة يقتضيان موافقة الإخوة، لأن في مخالفتهم الضرر البين، ولن يصاب العارف بسبب إفشائه بعض الحقائق إلا من هذا الباب، أي بسبب عدم موافقة الإخوة فيما يحذرونه "[2].

غير أن العودة إلى حالة الصحو بعد السكر لا تعني ذهاب السكر عن العارف فهو يظل مأخوذا بالتجليات الإلهية الجمالية إلا أن سكره لا يستولي على صحوه، "العارف بالله يعيش سكرانا ويموت سكرانا ويبعث نشوانا، فهو يترنم حيثما كان "منذ ذاق ما أفاق"... من لم يمت سكرا بها هو المستوحش من الحق، المستأنس بالخلق، فقد فاته الحزم دنيا وأخرى، فهو لا يرى إلا الخلق ونفس البناء ولو صعد إلى أعلى عليين، لا تزيد نظرته على ما هي عليه"[3].

3 ـ الفرق والجمع

يقصد بالفرق حالة التفرقة بين ما هو خلق وما هو حق فالعبد في هذه الحال يشعر بعبوديته فيلتزم الخدمة وأداء تكاليفه، بينما الجمع يكون حالة انطواء وجود العبد في وجود الحق، "الجمع يسقط التفرقات ويعطل الإشارات، لما قيل: ليس العارف من إذا

[1] المصدر نفسه، ص37.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 173.

[3] المصدر السابق، ص150.

أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، إنما العارف من لا إشارة له لغيبته في وجوده، وانطوائه في شهوده، وكيف تدرك هذا المعنى بدون ذوق"[1]. على أن سير العبد يكون من الفرق إلى الجمع إلى الفرق الثاني أو كما يصطلح عليه الشيخ العلاوي جمع الجموع، وهذه كلها حالات شهود الوحدة والكثرة وانطوائهما في بعضهما من خلال رؤية العارف، وهما حالان ذوقيان غائبان من حيث الدراية عن عموم المؤمنين اللهم إلا إيمانا وتسليما لا تحقيقا إذ التحقيق هو سهم العرفاء لا العوام، لأن العرفاء حققوا الوصول ففهموا معنى الجمع والفرق حقيقة " الجمع من لوازم الوصول مع عجزهم (العرفاء) عن الإفصاح بما فيه... وهل يقدر العبد أن يفصح عن كنه الذات وغوامض الصفات، بل ذلك من المستحيلات، لأن قوالب الألفاظ لن تفي له بالمراد، وكلما يريد أحدهم الإفصاح إلا ويزداد في نطقه عجمة"[2].

---

[1] المصدر نفسه، ص123.

[2] المصدر نفسه، ص122.

الفصل الرابع: المعرفة العرفانية.

المبحث الأول: الذوق والتحصيل المعرفي.

المحث الثاني: الإدراك المعرفي.

المبحث الثالث: اليقين والحيرة الصوفية.

المبحث الأول:الذوق والتحصيل المعرفي.

1 ـ العرفان بين النظر والعمل:

السير المعرفي في العرفان يختلف عنه في العلوم الفكرية، بحيث المقدمات التي يستند إليها العارف للوصول إلى حقائق هي السير والسلوك لا ترتيب المقدمات النظرية بما يفضي إلى نتيجة لازمة عنها. ذلك أن المعرفة في مجال العرفان هي ثمرة المجاهدة وتزكية النفس إذ " لا يتم لصوفي مقام المعرفة إلا إذا خلصت النفس من شوائبها المذمومة وتحلت بالحلل المحمودة"[1]. بل جعل العرفاء العمل وجهاد النفس ركنا ركينا في مجال المعرفة لأن المجاهدة هي اللغة الوحيدة التي تفهمها النفس وتستجيب من خلالها إلى مطلب الكمال، لأن" الاجتهاد من شعائر القوم وأسست عليه قواعد المشاهدة. فمن لم يجاهد لم يشاهد "[2].

فالمجاهدة تفتح للنفس فضاء واسعا لم يتح لها في حالتها الأولى قبل التزكية والتطهير فتستغني عن الوسائط العادية للمعرفة كأخذ العلم عن المتعلم أو عن طريق الحواس بل تساعد المجاهدة النفس على خرق هذا العالم فتفتح إدراكها على مدارك وحقائق هي وراء المحسوس والمعقول، "إذا اعتادت النفوس ترك الآثام جالت في ملكوت السموات والأرض ورجعت لصاحبها بطرائق الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علما"[3].

على أن يفهم بأن العمل وبذل الجهد في سبيل الوصول إلى مقام المعرفة بالله تعالى هو مجرد مقدمة إعدادية لا علة كافية للمعرفة كاللزوم الضروري الذي يفترضه المناطقة بين النتيجة الصحيحة مع مقدماتها، لأن المعرفة الإلهية لا تعلّل بناء على

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص47.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص197.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص 44.

عدم تعليل فعل الله تعالى، فجعلت المعرفة من حيث الحقيقة محض وهب لا سببية للعارف فيها. تعد المجاهدة والتزكية من باب الأدب والتزام مقام العبودية ولا يجوز من حيث الأدب اعتمادها سببا حقيقيا لما يرد على قلبه من المعارف" من لوازم المنتسبين إلى الله الجد والاجتهاد، وإن كان المريد لا يصل بعمله، وإنما يصل بمحض الفضل، فهو مطلوب بالاجتهاد والوقوف على جادة الاستقامة، والأسباب المقتضية للاقتراب في الغالب. فعلى العبد الأسباب وعلى الله رفع الحجاب"[1]. فعدم علية جهد السالك للمعرفة، راجع إلى فهم حقيقة فعل الله تعالى الذي لا يجوز أدبا وحقيقة أن يكون فعل المخلوق علة لفعله، إذ متى كان هذا المخلوق وفعله حتى يصبح علة لفعل الله تعالى به، لذلك فَهم العرفاء أن الأمر محض فضل منه ومنة، فهم يقومون بأسباب الوهب والشهود أداء للتكليف لا إيجابا له، بل طاعة لله، لذلك وهم يعدون مقدمات ذلك يضلون يطلبون الله تعالى أن يفتح عليهم بمعرفته، ومع الإفاضة يزدادون طلبا له. ولا يتوقفون، لعلمهم بأن الأمر كله منه ولا مجال لأن يكون فعلهم سببا له، وإلا ادعوا الاستقلال في حصول المعرفة بالله ما دامت أسبابها مفوضة إليهم، وهذا الأمر أي التفويض مما يعلمه العرفاء أنه شرك ومستحيل حصوله.

لذا قد نقرأ في بعض السياقات أقوال تبدو لأول وهلة أنها مناقضة لأقوال أخرى فمثلا من جهة نجد نصوصا تجعل من المجاهدة شرطا للمشاهدة وتجعل مبنى التصوف – الذي يهدف إلى الوصول إلى الحق تعالى– المجاهدة والتزكية كما نجد في المقابل عدم اعتبار للمجاهدة والتزكية في إنتاج المعرفة بالله وتحصيلها، كهذا النص الذي يصرح فيه الشيخ العلاوي قائلا: " معرفة الله ليست مكتسبة بالعمل، إنما هي تحفة إلهية يقذفها الله عز وجل في قلوب من يشاء من عباده. **ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا.** (الشورى/ 52)"[2]، مرجع هذا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 198.

[2] المصدر السابق، ص 66.

التضارب في النصوص هو اختلاف مقام التعبير فإذا أخذ بالاعتبار حالة الفرق فإنه واجب إثبات تكليف العبد المتمثل في المجاهدة، وبالموازاة يثبت لله المكافأة وهي تحقيق المشاهدة، أما من حيث الحقيقة ومن حيث التوحيد الوجودي لا مدخلية لعمل العبد في تعليل مكافأة الله بل الكل لله؛ العبد وعمله ومعرفته.

ومن جهة أخرى بالنظر إلى علوم العارف وكلامه، فكما سبق وأن ذكرنا أن التصوف كله عمل ولا مجال لفصل قول العارف عن حاله بل قوله يدل على حاله، وإلا فلا يكون عارفا بالله ولو في أدنى مراتب العرفان. لذا يوصي العرفاء أتباعهم بأن لا تسبق أقوالُهم أفعالَهم، " لا تأخذ من الفقير المقال وإنما خذ منه الحال "[1]، هذا النوع من التعامل تربى عليه المريد منذ أخذ العهد على شيخه لأن هدف السالك ليس حشو ذهنه بالمفاهيم والمصطلحات تمكن له التواصل مع من هم مثله فيصبح بالتبع كل حافظ حاصلا على مقام أعلى ممن هو أقل حفظا منه كما هو الشأن في العلوم النظرية بل – في العرفان– قد يكون الأمي أفضل حالا وأعلى مقاما من المتعلم بالعلوم النقلية، وقد يمتد هذا التفاضل حتى في علوم التصوف وحقائقه ومصطلحاته ذلك أن العرفان لا يحق للسالك أن يتعامل معه تعامل العلوم النقلية فيأخذه عن تحصيل لا عن الطريق المشروط عرفانيا، كأن يكون عن تحقق وإفاضة لأن أخذ الحقائق عن غير مجاهدة وتطهير المحل القابل لها لا يزيد السالك إلا بعدا عن الهدف الذي رسمه له شيخه وهو الوصول إلى الحق بالتخلي التام عن العوائق والعلائق بما فيها العلوم الرسمية، فمن جعل هدفه تحصيل العلوم فقد قيد نفسه بشهوة يستعصي مجاوزتها وقد تكون حجابا غليظا أكثف من حجاب المعاصي والذنوب، فتزيده حجابا عن مطلبه، لذلك فهم يحذرون المريد "من الكلام والمحاكاة والتفنن في المذاكرة قبل تحقق المقام وتمكن الأحوال لأنه قاطع عن الوصول إلى حقيقته"[2]، فجعلت المذاكرة أي تداول الحقائق

---

[1] المصدر نفسه، ج1، 94.

[2] المصدر السابق، ص 99.

والمحاورة فيها كما الأحوال مسبوقة بالتحقق فيتم من خلال هذه المحاورة تصحيح الأحوال وتحقيق المتعة المعرفية، لكن هذا ــ كما سن له العرفاء ــ لا يكون قبل تحقق السالك بتلك الأحوال فيكون ناطقا عن تجربته هو لا تجربة غيره، لأنه لا مجال للغيرية في طريق العرفان فما لم تكن المعرفة نابعة من ذاته فلا مجال لأن يأخذ بها، كذلك لا مجال للترف العلمي بأن يطلب السالك ما لم يكن له مستعدا لأن ذلك خروج عن الحدود وغيرية أيضا وغفلة مانعة عن الشهود، "الاشتغال بالعلم الزائد هو وقوف مع الغير"[1].

طلب العلم من غير طريقه وهو تطهير المحل القابل للمعرفة المتمثل في القلب لا يكون، بل لا يعد ذلك علما وإنما جهالة ومزيد بعد عن الحقيقة. ذلك أن الحقيقة العرفانية تطلب هلاك العبد حتى تزوره وتكشف عن نقابها، لكن لا طريق خارج النفس، فهذا سيدي العربي الدرقاوي يقول لكل من يقصده للتربية: "اطرح كتابك، واحفر في نفسك حتى يخرج لك الينبوع"[2].

ومن جهة أخرى يكون هذا التحذير الذي أورده الشيخ العلاوي سببه مخافة أن يمنع المريد من تحصيل المقام المطلوب فيكتفي بالعلم النظري. لذلك يتفق العرفاء حول فكرة واحدة وهي أن العلم حجاب وحجاب خطير يتطلب جهدا كبيرا لتجاوزه، واعتبر حجابا لمنعه النفس طلب حقيقة العلم أي التحقق بالحقيقة التي تكون هذه الأقوال حكاية عنها لأن هدف السالك هو معرفة الأشياء على ما هي عليه في نفسها لا معرفة صورها النظرية الحاكية عنها. فالمصطلحات الصوفية لا تقوى على حمل الحقائق إلى كل من يتعاطاها، فقد يحفظ المتعلم المصطلحات الصوفية ولا يقف على ما يشيرون إليه، لأنه فاقد للمرجع الذي يحيله إلى الدلالة المقصودة فما لم يكن القارئ والمستمع جزءا من العملية التواصلية في العرفان فلا يفهم ما يشار إليه. يعبر عنها العرفاء بالذوق ويعتبرون إن علومهم كلها ذوقية ولا مجال للتحصيل فيها، وطريق الذوق هو السلوك

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية، في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 223.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 44.

على شرط العرفان أي من خلال سلب الإرادة بالكلية، وطي مسافة الحجاب، وبعدها لا حاجة لمعرفة الاصطلاح كمقدمة لفهم مقاصد القوم، بل إن المريد لمجرد سلوكه يجد علم مقاصد العرفاء في نفسه ويفهم المصطلح دون أن يكون اطلع على دلالته قبل، " فإذا وصل إلى مرتبة العارفين، فيصير عارفا بأقوال القوم معرفة ضرورية"[1].

يتعجب الشيخ العلاوي من الحالة التي آل إليها التصوف ـــ طبعا هذه الظاهرة وجدت حتى في العصور التي قبله ـــ حيث أصبح مثله مثل العلوم النظرية يتداوله من لم يكن من أهله، فيقول: " تجد الناس يتداولونه فكان عندهم من جملة النقول بل جعلوه فنا مستقلا يتدارسونه، ومن العجب أنهم يحققونه حتى يشك أنهم يذوقونه"[2].

2 ـ العلم بين الحصول والحضور:

من بين التقسيمات التي تطال العلم، التقسيمات التي تتناوله من جهة علاقة الإضافة بين العالم والمعلوم، والتحقيق في الصورة العلمية ، وطريقة ورودها على العالِم بها، وبهذا الاعتبار يُقسَّم العلم إلى علم حضوري وعلم حصولي وهو التقسيم الذي تبنته الفلسفة الإسلامية.

فالعلم الحصولي هو العلم الذي يحصل للنفس مع واسطة بحيث لا ينتقل المعلوم إلى ذات العالم بذاته بل بما يحكي عنه وهو المفهوم أو الصورة العلمية التي تحكي عنه، فيحضر المعلوم في الذهن بواسطة مفهوم يحكي عنه، كعلمنا بمفردات الواقع الخارجي من خلال الذهن، مثلا نحن من الناحية الذهنية ندرك مفهوم الشجرة المعبر عن واقعها في الخارج، لا أن عين الشجرة تحضر في صفحة الذهن، وهنا الحاضر بالذات في ذهن العالم المفهوم الذهني الحاكي عن الشيء الخارجي لا الشيء الخارجي بنفسه، فيغدو هذا الشيء الخارجي غائبا عن ساحة ذهن العالِم، وينوب عنه ويحكي

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 231.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص97.

عنه مفهوم معين كأن يكون تصورا أو تصديقا، فالصورة العلمية في العلم الحصولي، "هي عبارة عن تحقق صورة للمعلوم عند العالم، بحيث تعد هذه الصورة معلومة بالذات في الواقع وفي نفس الأمر، أما ما تحكي عنه تلك الصورة فهو معلوم بالعرض"[1].

بينما العلم الحضوري هو العلم الذي لا يكون فيه أية واسطة بين العالم والمعلوم، إذ المعلوم بذاته يكون حاضرا في ذات العالم، فيكون العالم والمعلوم أمرا واحدا، مثل علم الذات بنفسها، وعلمها بأحوالها وقواها. ولا يتحقق بهذا العلم خاصة في الواقعيات إلا العلماء بالله، أي العرفاء، ذلك أن معرفتهم وجودية عينية لا مجال للصورة الذهنية فيها، نعم ما ينقلونه إلى الغير يحتاج إلى تصوير في قوالب مفهومية، ومع ذلك يحذرون القارئ أن يفهم الأمر على شاكلة الذهن والتعقل، "العلماء بالله، فإنهم عرفوا الأشياء من أصلها ودخلوا البيوت من أبوابها، فكشف لهم عن حقائق الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات فعرفوه سبحانه وتعالى على الوجه اللائق بجلاله، وكانت معرفتهم ناشئة عن مكاشفة وعيان، لا عن دليل وبرهان، وهؤلاء يحق اتصافهم بالعلم، لآن العلم هو إدراك المعلوم على ما هو عليه إدراكا كشفيا... ومن لم يصل إلى رتبتهم لا يتصف بالعلم"[2].

في العلم الحضوري يتم "حضور حقيقة المعلوم عند العالم، فيحيط بمعلومه إحاطة وجودية، فيعد المعلوم من شؤون العالم"[3]، وهذه الشأنية، أي شأنية المعلوم للعالِم فيها إشارة إلى استهلاك المعلوم في عالِمِه استهلاكا وجوديا، بحيث لا مجال لاستقلاله عن العالِم، كما الشأن في المعلول في علاقته بعلته، فهو من الناحية الوجودية عين الفقر فلا انفكاك له عن علته. حضور علته هو نفس وجوده، ولا ثنائية بينهما من حيث

---

[1] غلام حسين الإبراهيهي الديناني، العقل والعشق الإلهي، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، ج 2، ص 199 – 200.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن ، ص 75.

[3] غلام حسين الإبراهيهي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج2، ص 199.

الحقيقة، نعم من حيث الاعتبار والذهن نحن نميز بينهما وهذا مقام وهمي لا وجودي، إذ المعلول شأن من شؤون العلة لا استقلال له عنها، "وكذلك علم الفاني بالمفني فيه من أقسام العلم الحضوري أيضا... فعلم الفاني كذلك، من مصاديق الحضور، لأن غلبة حضور المفني فيه، لا يدع أي مجال للفاني. ففناء شيء ما في الغير، ليس سوى غلبة حضور المفني فيه واندكاك الفاني"[1] وجوديا في أصله الوجودي وهو المفني فيه. ففي العلم الحصولي تعلم ماهيات الأشياء بالذات ووجوداتها بالعرض، بينما في العلم الحضوري تعلم وجودات الأشياء الخارجية بالذات.

في المعرفة الحصولية يمكن تحصيل معرفة حصولية عن طريق معرفة حصولية أخرى وهذا الذي يفسره التفكير بحيث يتم الانتقال من معلوم إلى آخر، بينما "المعرفة الحضورية ليست انتقال من علم حضوري إلى علم حضوري آخر، لأن العلم الحضوري حقيقة خارجية وحقيقة شخصية، والواقعية الشخصية لا هي كاسبة ولا مكتسبة... لأن العلم الشهودي هو وجود خارجي، والوجود الخارجي لا يعبر عن غيره"[2].

لأن في عملية المعرفة، المرتكزة على الحصول، فإن الوجود العيني الأصيل للماهية لا يرقى إلى الذهن، فلا أثر يلحق الوجود الذهني لأن الماهية لا أثر لها لكونها اعتبارية. ولكن حينما يتجرد المعلوم العيني من الماهية ومن الجنس والفصل لا يطرأ على الذهن، بل ما يطرأ على الذهن هو المفهوم الذي يختلف عنالمصداق العيني والموجود الخارجي، فالمفهوم له مواصفات مخالفة للوجود العيني. فمثلا المفهوم عام وكلي بينما الموجود شخص كما الواجب تعالى، كذلك المفهوم غائب بينما الموجود العيني كالواجب حاضر دائما، المفهوم الذهني مسبوق بالجهل ويطرأ عليه النسيان بحيث يحكم عليه بالتغير، أما الموجود العيني كالواجب منزه عن التغير.

---

[1] المرجع نفسه، ص 199.

[2] عبد الله جوادي آملي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن، ترجمة: دار الصفوة، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1994، ص195.

وبالتالي فإن ما يكتسبه الفيلسوف والمتكلم من أهل النظر العقلي من المعارف في مجال التوحيد والإلهيات يختلف عما يتوصل إليه العارف من المعارف من خلال الشهود القلبي والوجداني والعلم الحضوري. فان أي شاهد محدود لا يستطيع اكتناه مشهود غير محدود، ولهذا فان معرفة العرفاء تقترن دائما بفنائهم، وشهودهم مقرون بالغيبة عن ذواتهم ونفوسهم، بل إن الفناء والغيبة يصلان الى حدود لا نهاية لها، في حين أن أهل الحصول من الحكماء والمتكلمين، لهم حدود معينة لمشهودهم بما أنه مفهوم وماهية حاكية عن موجود عيني لا أنها نفس الموجود، فالشاهد المحدود ينظر إلى المشهود اللامحدود بقدر حدوده لا بقدر المشهود اللامتناهى. "إن ما يمكن أن يرد إلى عالم الذهن، ليس سوى المعاني والماهيات، وانتبه الحكماء المسلمون إلى هذه الحقيقة فصاغوها في العبارة التالية: التعريف للماهيات وبالماهيات... ولهذا قيل بانسداد طريق ادراك حقيقة الوجود عن طريق العلم الحصولي إلى الأبد. وذهن الإنسان ليس بالمكان الذي يتسع لحقيقة الوجود. فالذهن وكل ما هو ذهني، ليس سوى شأن من شؤون الوجود"[1].

لذا فإن معرفة أهل الحصول غيابية تغييبية، ما دام الفكر والعقل يحيل إلى الماهية، وهي بما هي كذلك حد عدمي، لا وجود لها بذاتها في الخارج، اللهم إلا ظهورها بالوجود، وهي بمثابة تقييد حدي له. أما معرفة العرفاء من أهل الوجدان والحضور فمعرفتهم حضورية إحضارية، لما فيها من مباشرة الوجود من حيث الحضور، فالمعلوم في هذا المستوى شأن من شؤون العالِم، فتنعكس صبغته على العالم به، فإذا كان المعلوم هو الوجود المطلق، فسيحول العالِم به إلى زوال وفناء إذ الإطلاق يتعارض مع الثنائية الوجودية، **إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوا فيها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون** (النمل/ 34)، وقد جاء في القرآن الكريم حديث عن الإيمان بالغيب:

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ج2، ص 275.

الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. (البقرة/ 03)، وهذا إيمان أهل النظر العقلي، الذين سجنوا فهمهم في الموجود الذهني وهو المفهوم والماهية فغاب الحق عن ساحة شهودهم وابتعدوا عنه بقدر اقترابهم من المفهوم وتعلقهم به وهذه معرفة مقيدة بقيد المفهوم الماهوي، فالحكيم والمتكلم يتناولان بالذات الموجود الذهني والمفهوم الظلِّى، وبالعرض الموجود العيني والمصداق الأصيل، ذلك أن جميع جهود الروح وتفاعلاتها تقوم على أساس وعيها وإدراكها، وأن النفس الإنسانية تتعلق بالمعلوم الحقيقي وبالذات وتجتهد في الوصول إليه فإذا وصلت إليه تلونت به.

أما إذا كان بالعرض فلا مجال للتعب لأجله، وهذا ما نلاحظه عند علماء الظاهر، فإن علمهم مثلا لله وأوصافه لا يزيدهم قربا من المعلوم، بل علمهم يدفع إلى الغرور والتنافس في حطام الدنيا، اللهم إلا أن يتكلفوا العمل كأمر زائد على علمهم، لا من مجرد علمهم به، لما هنالك من مسافة وهمية بين معلومهم وذواتهم، وعليه فإن الحكيم والمتكلم يرتبطان معالمصداق من وراء حجاب المفهوم، ومع الوجود من وراء حجاب الذهن، وليس لديهما أدني ارتباط مع المصداق والموجود العيني من دون هذا الحجاب، لذا انعكس في حالهم وأعمالهم، اللهم إلا أن يتكلفوا الصلاح. فهم بعد هذا الذي وصلوه مطالبون أن لا يلتفتوا إليه بل يتخلقوا به إلى أن يصير لهم حالا ومقاما، ولا يكون هذا الأمر إلا بالمجاهدة ورفع حجاب الفصل بينهم وبين معلومهم بالاستعانة بالذكر والفكر فيه، يصطلح الشيخ العلاوي على هذه الحالة بالاغتسال، و" المراد بالاغتسال أن يتخلى عن علمه وعن فهمه أي حتى عما كان يفهمه حالة الابتداء من تجليات الصفات وظهور الأسماء، لأنه سيغوص في بحر لا ساحل له، وأين العلم وأين الصفات وأين الإسم. لا والله سوى الله أي سوى الذات التي حازت سائر التجليات فحينئذ يصل العارف إلى رتبة لم تمر بذهنه ولم تتشكل بفكره وإن كان له فهم في

السابق فقد انطوى باللاحق حيث وقف على عين الحقيقة نفسها التي تفرعت منها الحقائق وصارت حقيقته حقيقة من حقائقها"[1].

لأن إيمان الحكيم والمتكلم ينصرف إلى المعلوم بالذات ــ أي المفهوم الذهني بالذات ــ والموجود الأصيل الخارجي بالعرض، وبالنتيجة فهما يؤمنان بالغيب لا أكثر. كما تحدث القرآن الكريم عن المعرفة الشهودية وقيمة أهلها، وهم العرفاء والأنبياء الذين ينصرفون إلى الموجود الأصيل الخارجي بالذات، وهو من جنس الإيمان بالشهادة، إذ يعد أكمل من الإيمان بالغيب وليس من صنفه.

نعود إلى التنبيه أن الخاصية الغيابية للعلم الحصولي، لا تعني انقطاع الطريق في وجه العلماء به، "إن العلم حينما يكون ذا إضافة فمعنى هذا أن حقيقة العلم ليست مجرد علم صرف، وإنما هو عبارة عن علم بشيء ما. فمثلما لا معنى للحُب بدون المحبوب، كذلك لا معنى للعلم بدون المعلوم. وهاهنا يمكن أن ندعي بأن ذهن الإنسان عين الالتفات إلى الغير، ولو كان ذهن الإنسان كذلك، يتضح أن المعلوم الخارجي مقصود بالذات دائما، رغم أن المقصود بالذات قد يكون معلوما بالعرض"[2]، هذه القصدية هي مفتاح الشهود وما العلم بالموجود من جهة العرض إلا مقدمة ذلك، بحيث على السائر أن لا يتوقف عند حد العلم الحصولي، بل يجعله آية له على المشهود وينتقل من الحصول إلى الحضور، خاصة وأن المعلوم لا ينفك عن الحضور عند العالم سواء كان حضور عين الموجود، أو حضور صورته، ولولا الحضور لما كان العلم والإدراك، وبين حضور صورة المعلوم وحضور عين المعلوم جهاد أكبر، فينتقل من علم إلى عين ومن ثم إلى حق.

يتفق الفلاسفة والعرفاء على تكامل العلم وتدرجه علوا في إطار إقرارهم بالمراتب الطولية للعلم، فهم يرون أن من خصوصيات تكاملية العلم أن الإنسان يتدرج فيه من

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 235.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج2، 204.

مرحلة علم اليقين إلى مرحلة عين اليقين ومن ثم إلى مرتبة حق اليقين. وفي هذا التكامل دلالة على مسار طولي باطني من خلال هذا يستطيع الإنسان الانتقال معرفيا من سطح الأمور وظاهرها إلى باطنها وأعماقها، "على أساس هذا النمط الفكري، يعد العلم حقيقة ذات مراتب، ويكشف تقسيمه إلى قسمين حضوري وحصولي عن مراتبه المتفاوتة والمختلفة، والذي يعرف العلم الحضوري والعلم الحصولي من خلال مراتب حقيقة ما، يعترف... أنه يمكن بلوغ مقام العرفان عن طريق الحكمة، لأن الحكيم هو ذلك الذي يعرف مراتب العلمين الحصولي والحضوري معا، وباستطاعته الانتقال من مرتبة إلى أخرى"[1].

لذلك نجد في الأدبيات العرفانية تمييزا بين العلم والمعرفة ويجعلون المعرفة في مقام أعلى من العلم، ويعتبرون أن العلم بمثابة دليل على المعرفة لا مجال للتوقف عنده وإلا سيورث صاحبه الجهل المركب الذي يصعب الخروج عنه، "العلم دليل المعرفة، يدل عليها، فإذا جاءت المعرفة سقطت رؤية العلم، وبقيت حركات العلم بالمعرفة" [2]، وكذلك يقول الشيخ "بابا طاهر العريان": " رؤية العلم عجز المريدين.. الرؤية العلمية حال أهل البداية من المريدين، العاجزين عن البلوغ إلى شهود المعروف"[3]، في هذا الكلام ما يدل على اعتبار العلم مجرد مقدمة سرعان ما تزول بوجود المعرفة، كما هو الشأن بالنسبة لعلاقة الروح بالجسد في النشأتين، ففي النشأة الدنيوية يكون الجسد هو مرتبة ظهور النفس ومطيتها في كسب الفضائل، لكن النفس مقيدة بماديته بحيث يمنعها من الظهور على ما هي عليه من التجرد، فإذا انتقل الإنسان إلى النشأة الأخروية، كان الجسد في حكم النفس، يتبع تجردها لذا تظهر النفس في النشأة الأخروية بظهور مجرد ويتبعها

---

[1] المرجع نفسه، ص 208.

[2] عين القضاة الهمداني، شرح كلمات بابا طاهر العريان، مسائل حكمية في المعارف والمشاهدات الربانية، دار الكتب العلمية، ط1،

2007، ص 11.

[3] المصدر نفسه، ص 12.

الجسد في ذلك، لأن الآخرة الحكم في الظهور يكون للنفس والعكس في النشأة الدنيوية اللهم إلا الذين تحققوا بهذا التجرد فتظهر عليهم آثار التجرد من خلال خرق العادات، حيث الجسد يخرج عن حكم ماديته، إلى التجريد، كبقائه حيا دون غذاء لمدة غير طبيعية، أو طيه للمكان بسرعة قد تؤدي إلى احتراقه بحكم احتكاكه بالهواء في ظل السرعة التي ينتقل بها من مكان إلى مكان. مع العلم أن هذه الأحوال هي من فيض العلم الحضوري، لا الحصولي، أي بمقتضى علمه وقصده يتحقق المعنى والمطلوب، ولا يتوسل بأمر خارج القصد والعلم.

وفي الحقيقة، رغم أن مبادئ الوجود، لا سيما "عند صدر المتألهين رغم تشييدها والبرهنة عليها طبقا لمنهج استدلالي عقلاني، إلا أن النتيجة المتحصلة في نهاية المطاف تقضي بأن معرفة حقيقة الوجود أمر لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق العلم الحضوري، الذي تشكل التجربة العرفانية مرتبة من مراتبه ومقاما من مقاماته"[1]، وبالتالي لا غنى عن التجربة العرفانية في معرفة الوجود على ما هو عليه، لأن أهم ما في التجربة العرفانية هو رفع المسافة الوهمية بين العالم والمعلوم في مجال الوجود، وهو مما يتعارض بل يستحيل أن يتحقق بالفكر والعقل، لأن ظرف الذهن لا يصلح إلا لحضور الكليات، وقد سبق أن حصر أرسطو شرف العلم في الفلسفة لأنها هي العلم بالكليات. والكليات مجالها صفحة الذهن لا الخارج، بينما في العرفان المطلب هو معاينة الحقيقة على ما هي عليه، وهذا مهره هلاك النفس وصفحة الذهن، بل يصبح الذهن تابعا لا متبوعا كما كان في عالم التفكير والنظر العقلي.

3 ـ الذوق والمعرفة:

[1] علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص 265.

يشير الذوق إلى خاصيتين أساسيتين وهما أن المرجع في الإدراك والحكم هو الذات والخاصية الثانية هي أن التواصل المعرفي فيها يأخذ بعين الاعتبار الاتحاد في شهود الواقع والاتفاق في ذلك حقيقة لا تكلفا أو تصنعا، بحيث يكون الحكم الذاتي واحدا وشاملا لكل الأفراد، مما يدفع إلى وجود مرجع ذاتي يصدق على كل المدركين صدقا حقيقيا، يظهر هذا الحكم لمجرد إدراك الموضوع، ويعود الحكم فيها للذات أي يكون قبليا لا بعديا ولا تركيبيا، مثلما هو الحكم الجمالي كما ينظِّر له الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.

فالعرفاء يعدون أحكامهم المشاهدة لا دليل عليها من حيث الفكر والنظر، لأن العقل لا استعداد له يسمح له بمعرفة الحقائق الماورائية للوجود، ما دام أنه يقلد ما دونه من الملكات، من حس ظاهر وحس باطن، وقد سبق وأن علمنا أن العرفان يؤسس على العيان لا على المفاهيم والصور الذهنية، وبالتالي لا تصلح المفاهيم ولا اللغة أن تنقل التجربة الحية للعارف، إلى غيره، اللهم إلا على سبيل الإشارة، لا العبارة. وشرط التواصل في مجال الإشارة توفر الذوق، لذلك نجد أن الشيوخ المربين لا يعلّمون المريد المفاهيم والمصطلحات، بل يطالبونه بالذكر على خاصية معينة، حتى يتم له الاستعداد لقبول فيض هذه العلوم بمفرده ومن دون تدخل الشيخ إلا تهذيبا له وحفظا له من السقوط في تدرجه نحو المطلق.

ينعت العرفاء علومهم بخاصية الذوق، لأنه أمر يجدونه في أنفسهم لا يستطيعون دفعه ومن جهة لا يمكنهم نقله إلى فاقده حتى وإن حصل المقدمات النظرية للعلم فلا يمكنه فهم ما ينقل إليه إلا إذا كان له مرتكز هذه الحقائق هو كذلك في نفسه.

كذلك بالمعرفة الوجدانية، لأنهم لا سبيل لهم إلى إثبات طريق معرفتهم هذه إلا كونهم يجدونه ضروريا في أنفسهم، ذلك أن المعلوم هو من الظهور حتى أنه لا يحتاج إلى من يظهره، لذلك يستعملون في طربق إدراكه الذكر، وهو يحمل دلالة علم سابق غطّاه النسيان، والغفلة، وما بقي إلا أن يشعر بحضوره، المطلق والشديد، لذلك كثيرا ما

يصعق السالكون لمجرد خروجهم من الغفلة إلى الحضور، فيشهدونه إلى درجة لا يمكنهم دفعه وقد استقر ويقن "المانع من معرفة الحق في الخلق: عدم الشعور. والمانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم وبالجملة هو تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها"[1].

فالعرفاء يؤسسون للذوق في معارفهم سعيا منهم إلى إبراز خاصية التجربة الذاتية للمريد بحيث لا يكون للتثاقف دور في نموه المعرفي، إلا بعد حصول نصيب من الذوق في فن العرفان، نعم قد يشترك المريدون في الأوراد والأعمال لكن لكل قوة إرادته وصفاء نيته وبهذا المقدار ينكشف له من الحق ومن شدة نورانيته، لكن يجب حصول الأدنى المشترك بينهم وهذا المعبر عنه بالذوق، بل وفي بعض الأحيان إن لم يكن هو القاعدة يمنع الشيوخ مريديهم من عملية التثاقف (المذاكرة) في الحقائق والأحوال قبل التحقق بها ففاقد الحال وجب عليه تحصيله من بابه أي بالذكر والمجاهدة لا التجسس عليه عند أهله. لأن ذلك قد يمنع التحقق به من طريقه، "ومن النصيحة أن لا يجيب المنتهي المبتدئ حالة سيره عن مثل ما حجب عنه، لئلا يأخذ ذلك علما ويستغني عن الذوق، وينقطع عن الزيادة كما هو مشاهد في زماننا، حتى صارت طريق القوم تؤخذ من الأوراق"[2]، فوجب حينئذ تأخر العلم عن الذوق لا العكس لأنه مانع وهكذا في معرفة أحوال القوم وإشاراتهم التي يستعصي على القوة النظرية للإنسان أن تستوعبها لأنها لم تتحقق ذلك فتسبق إلى إنكارها والعاصم من هذه الزلة وجود الذوق لديه بأن يكون قد شهد ذلك في نفسه أو بعض آثاره تجعله يقبل هذه الحقائق، " ليس العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، إنما العارف من لا إشارة له لغيبته في وجوده، وانطوائه في شهوده، وكيف تدرك هذا المعنى بدون ذوق، إلا إذا شهدت ببصرك كيف

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص32.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص99.

ينطبق الوجود وتنهدم السدود"[1]. فكل حديث يلوح على لسان العارف لا يجوز أن يكون فيه تابعا لغيره أو ناقلا عن غيره فشرطه أن يعبر عن حاله وإلا لا يعد عارفا ويكون كلامه مقتا كما ورد على لسان القرآن الكريم "**كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**"(الصف/ 03). ويعد هذا النحو من الكلام غفلة وغيرية مذمومة لأن العارف آية الله حاكية عن حقيقته فكلامه كلام الله وحقيقته حقيقة الله، فلا قول له إلا ولديه حال الذي هو أصله، "ما يبرز على ألسنتهم إنما هو ينبوع من أحوالهم"[2]. بل إذا انعكس الحال بأن يكون كلام العارف دون ما عليه حاله هذا وإن كان ضعيفا لكن يعد مقبولا عندهم المهم أن لا يكون العكس بأن يكون الحال دون ما يحمله الكلام فهذا هو الزندقة، "الإشارة مستعملة عند القوم غالبا أكثر من أن تستعمل العبارة وقد تقدم أن كلامنا هذا إشارة، وعليه فالعارف إذا كان غير فصيح في العبارة أي غير فصيح اللسان، وأما الجنان فهو ممتلئ بفيوضات الرحمن"[3] .

مقام الفكر والعقل يفيدان في إنارة الطريق للسالك بحيث يتحقق بالنجاة من مهالك الطريق، فيصلحان في مجال المجاهدة في مستواها الأصغر والأوسط، أي في مستوى الجوارح والجوانح، حيث يجتهد السالك في تطهير هيئته الباطنة من سفاسف الأخلاق، لكن لا مجال للفكر فيما يجب التخلي عنه، إذ لا يمكنه أن يلغي وجوده، بل تلغي دوره المرتبة التي لا سبيل له إليها ولا يصلح أن يكون وعاء لها، وهي مرتبة الكشف والمشاهدة حيث يأتي دور القلب والسر، وهي مرتبة العلم الذوقي، وسمي كذلك لخروجه عن التقييد المنطقي "فعند تنور القلب بنور الروح فإن العلم يكون علما كشفيا لَدُنيًا يتلقاه القلب من غير واسطة وهو علم الذوق الذي لا يأتي عن طريق التفكر بل إن التفكر يفسده ويقطع أسبابه، لأن علم الكشف غالبا ما يكون فوق طور العقل فالعقل لا

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص123.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص96.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص251.

يستطيع قبوله لعدم توفر الأدلة المنطقية"[1]، ومادام علم الذوق يتجاوز طور العقل ومما لم يكن من إنتاج الفكر، يغدو التفكير فيه واستعمال المفاهيم لتفصيله، بمثابة عمل في غير موضوع، ذلك أن الذوق والفكر يختلفان اختلافا مرتبيا، والأخس لا حيلة له مع الأشرف سوى الإذعان والتسليم، أما تكلف الفهم بالفكر فهو من وضع الأشياء في غير محالها اللائقة بها، لذا كان على الفكر إذا أراد أن يترقى لفهم هذا المستوى من العلوم، أن يعلم المبادئ ويؤمن بها ثم يعمل بمقتضى الإيمان تقليدا للشريعة من غير تأويل ورخصة، فإذا ثبت على ذلك "فيجب عليه ترك الفكر للتهيؤ لتلقي العلم اللّدني وهو علم الأسرار الذي هو فوق طور العقل كما قلنا وهو العلم بالله وهو الذي يفيد في السعادة الأبدية. ومن هذا الباب نهانا رسول الله (ص) عن التفكر في ذات الله تعالى لاستحالة ذلك على العقل، فالقوة الفكرية قاصرة لأنها تستخدم القياس بما تحصل عليه من المعاني من الحواس الأخرى"[2].

الذوق إشارة إلى امتناع الفكر والعقل، عن تعقل مستوى من العلوم، لأن القواعد والمبادئ التي يستند إليها العقل لا تفي في فهم واستيعاب هذه الحقائق، من جنس الذات، والأحدية، الحقائق الإلهية من حضرة الأسماء والصفات وتعارضها، والتجليات وتناقضاتها. وفي هذا نستأنس بالنعت الذي ينعت به العرفاء الاستدلال الذي لا يفلح في الذوقيات بمستوى حقائق العرفان، بأنه ذو قدم خشبية، وعلمه علم تحصيل لا يخرج عن الذهن، والذهن عند العرفاء محض وهم، ولا واقعية لحقائقه، لأنها مجرد مفاهيم وصور نظرية لا تحكي عن الواقع الأصيل، إلا بالعرض، فما في الذهن آية عما في القلب وما في السر.

---

[1] محمد علي حاج يوسف، شرح تأويل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لسورة يوسف، دار الحياة، حلب، ط 1، 1999، ص245.

[2] المرجع نفسه، ص 245.

لمبحث الثاني: الإدراك المعرفي.

في المعرفة نميز بين المعرفة العادية والمعرفة الخارقة للعادة، والمقصود بالعادة هي ما يؤخذ فيها ظاهر الإنسان المدرك بالاعتبار وينعكس هذا بدوره على الموضوع المدرك، فيكون مدركه ضرورة المحسوسات والمعقولات، فعادة الإنسان هي ما يدركه هو ويشعر به من خلال استعمال الحواس ظاهرة وباطنة وعقل، أما ما نعنيه بالمعرفة الخارقة هي المعرفة التي لا سبيل للإنسان إليها من جهة بشريته،بحيث لا مجال لأن تكون من كسبه وبإعداده هو ، لذلك يعبر عن هذه المعرف الخارقة بالعطاء المحض والوهب، وهي لا تكون إلا بذهاب هذا الإنسان بالكلية أي فناؤه، فحينئذ تكون له المعرفة الخارقة ولا عبرة بالآلة التي تطل عليه منها هذه الحقائق سواء كانت هذه الواسطة عقلا أو حسا.

التصوف الإسلامي منهج يقوم على الخرق وخلع العوائد بما يفضي إلى المعرفة الخارقة بل حتى الذي يعتقده العامة أنه معرفة حاصلة بالعادة يراه العرفاء مجرد وهم وليس بحقيقة، لأنه لا علم إلا بتعليم ، والمعلم يجب أن يكون عالما حقيقة فلا معلم إلا الله إما وحيا أو بواسطة برسول أو من وراء حجاب . وما عدا هذا فهو جهالة معتبرة علما أي جهلا مركبا، فلذلك لا تمكن هذه المعرفة أهلها من درك مفاهيم الكتاب الإلهي فيفترضون مفاهيم ويوجهون معاني النص وفق ما فرضوه جاعلين منطوق النص على سقف مداركهم. فيطرحون تنزيها عقليا يوجهون النصوص الإلهية على منواله ويطرحون تشبيها اهتدت إليه عقولهم يبعدون النص الديني عن ساحته . وهكذا ، كما وقع مع المتكلمين والفلاسفة المسلمين أي أهل النظر عموما ، الذين يعتمدون في معرفتهم على مداركهم الاعتيادية فينكرون على العرفاء سبيلهم المعرفي جاعلين إياه هلوسات وتخبيطات سببها شدة الجوع وقسوة الرياضات التي ينتهجها سالكوا سبيل العرفان.

1 ـ الإدراك بنحو العادة:

يدخل في هذا الباب عنوان الإحساس ونركز بالخصوص على البصر والمخيلة لأنهما غالبان في طرق المعرفة فالمرئيات وما يتبعها من صور خيالية تشكل الجانب الغالب من مدركات الإنسان بالإضافة إلى السمع، والقرآن الكريم يركز على هاتين الحاستين والخيال والوهم وهكذا . نحن بدورنا نتعامل مع الأحكام المتعلقة بهذه الحواس على أنها تنطبق بالتعدي على الحواس الأخرى ظاهرة وباطنة ، لأنها تشترك في كون مدركاتها جزئية في مقابل مدركات العقل الكلية. كما يدخل في باب الإدراك العادي قوة العقل وما ينضوي تحتها.

ينظر الشيخ العلاوي، كما هو شأن العرفاء عموما ، إلى أن الحس لا يشكل أداة مطمئنة في المعرفة بل حتى لو كان هذا الحس تحت رقابة العقل، بحيث تخضع المحسوسات إلى نوع من التطهير وفصل الأعراض والشوائب عن الماهيات المراد تكوين معرفة عنها ، كما هو متعارف عليه عند الفلاسفة وأهل النظر، بحيث يعرج الموضوع المدرك على سلم الحواس من حس ظاهر إلى حس باطن حتى يتهيأ لأن ينتزع المفهوم اللائق بالذهن ، مثل ما يمكن أن ندركه من الشخص الماثل أمامنا من مفهوم كلي وهو كونه نوعا له صفة النطق تميزه عن بقية الأنواع المشاركة له في الجنس، وهو الحيوانية وهكذا.

وفي هذا الموضوع أي الإدراك الحسي والعقلي نظريات فيما بينها تعارض كما هو الشأن بين العقليين والحسيين والمشائين والإشراقيين وغيرهم ممن يعترفون بجهة الإدراك على سبيل العادة.

فعدم ثقة العرفاء بالحس ليس راجعا إلى ما تعارف عليه أهل النظر من كون الحس يخدعنا وبالتالي إذا ضمنا تصحيحا من قوة خارجه نستعين بها في ذلك كالمفكرة والعاقلة نكون في مأمن من هذا الخداع. كلا، بل حتى القوة المفكرة والعاقلة هي محل

نقد عند العرفاء مهما كانت ما تقدمه من معارف ثابتة كالمفاهيم الكلية التي تصلح أن تكون مجالا لتصوراتنا وتصديقاتنا، لذلك الحذر كان من الكل: الحس والعقل معا.

يعتبر الشيخ العلاوي أن ما كان في حكم الحواس الخمس مضافا إليها العقل، موضوعه غير حقيقي بل هو مجازي يجب أن يخترق ولا يعتبر بذاته في مجال الإدراك "الرؤية الحقيقية كانت للبصيرة لما تقدم أنها متعلقة بحقائق الأشياء، فإنها لا ترى المجاز البتة، المجاز للبصر. ومن هذه الحيثية كانت البصيرة لا ترى الخلق، لأن الخلق لا حقيقة لهم في الواقع، فكانت رؤيتهم موكولة للبصر، فإنه يقع عليهم من حيث المجاز، ولا يقع على وجود الحق، لأنه وجود حقيقي راجع للبصيرة... حتى إذا انطوى البصر في البصيرة يصير الإنسان كله بصيرة" [1]. يفهم من المجاز المحال إذ البصر والإحساس عموما في إطار العادة مدركه الوهم والتخيلات الباطلة لأنه ينطلق مما يجب الكفر به وهو الكثرة الشركية التي تجعل للعدم وجودا فكيف يعتبر المخلوق وهو لا قيام له في نفسه ولا بنفسه، وهذا الذي تقره الحواس المشفوعة برقابة القوة العاقلة، لذا فهو في سياق آخر، يوجه الآية القرآنية بما يدعم طرحه هذا، يقول: "قد أعاب الحق سبحانه وتعالى على من تعلق بصره بما سواه من الكائنات فقال بصيغة التوبيخ **أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى** (النجم/ 20) أي أنكم استبعدتم وأنكرتم ما وقع لمحمد (ص) من المكاشفة على حقيقة الحقائق التي يحق للبصر أن لا يقع إلا عليها، فلم لا تعيبون على أنفسكم فيما وقعت عليه أبصاركم وتعلقت به رغبتكم من المكونات التي لا وجود لها في الواقع، إنما هي خيالات وهمية" [2]، فالبصر لم يجعل لكي يرى المخلوقات ويعتبر وجودها وإنما ليرى الخالق وهذا مما يستعصى قبوله من جهة الاعتبار العادي الذي نحن بصدد بيانه، أي الطريق المعتبر عند أهل النظر، وما يقال عن الحس ينطبق بالتساوي على العقل، فالشيخ العلاوي يعتبر الطريق الاعتيادي طريقا يفضي إلى

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص125.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص67.

الحماقة المعرفية،" كل عقل يعقل ما سوى الله ليس بعقل والمتصف به أحمق بالنسبة للعقلاء"[1].

فهذا النوع من الإحساس والتعقل لا يمكنه إدراك الحقائق الوجودية بما هي عليه من الإطلاق والوجوب، لأنها بما هي متحيزة في الوجود تصبغ على الحقائق الوجوبية صفة التحيز والقيد، فطريقها إلى هذه الحقائق لا يكون من جهتها بما هي كذلك بل بتقليد مصدر خارجها تعتبره دليلا، ذلك أن " الحواس لا تعلق لها بالإلهيات ومثلها الفكر والخيال لم يبق إلا دليل من الخارج (الكتب الإلهية)" [2] ومن أراد سبيلا صحيحا لمعرفة ما تشير إليه الكتب الإلهية من المعارف والحقائق فعليه أولا رفض طريق العادة والانقطاع عن الحس وما يستتبعه، لأن المعارف الإلهية ليست من جنس وسائل الإنسان الإدراكية، فيصبح من "الواجب على من اعتمد الفكر في المعقولات أن لا يستعمله في كنه ذات البارئ، لأن معرفته جاءت من وراء طور العقول"[3]، وما يقال على العقل كونه لا يصلح في المعارف الإلهية هو نتيجة كون مصدر معارفه الحواس المقيدة بالتكثر والتحيز، فتضفي الجهة على مدركاتها مما يؤثر على حكم العقل ، فكان بذلك تابعا للحواس، وتحليلنا هذا معتبر فيه جهة العادة أي العقل وحواسه منظور إليهما بمنهج الكثرة، فالعقل بهذا الاعتبار تابع للحواس غير حاكم عليها إلا من جهة الاشتراك الذي بينهما وهو النظرة العادية . "ليس في قوة العقل أن يتوصل الى شيء مما ذكرناه من حيث ذاته إلا بواسطة آلة يعتمدها" [4]. ذلك أن الله تعالى"جعل الحواس حاكمة على المحسوسات وجعل العقل حاكما عليها كي لا تعتد بالخطأ وهو أيضا لا يعدم نصيبه من التقصير، جعل الحق تعالى له الشرع حاكما عليه خصوصا فيما لم يتعود الولوج

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص119.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1987، ص59.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص135.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، ص57.

فيه"[1]، وهذا دائما في إطار العادة فلا يخرج حكم العقل عما تعطيه إياه الحواس من جهة العادة.

وحتى يتحقق الإدراك السليم وفق المنظومة المعرفية لدى العرفاء يكون واجبا على المريد سلوك طريق المخالفة وعدم التسليم لما تأتيه به وسائله المعرفية في البداية، "المريد لا تجتمع همته إلا عند انقطاع مادة الحس والحس له غلبة في الظاهر... وكل ما يصل من الحس إلى المعنى حالة الفناء فذلك مناقض للإمساك اللهم إلا إذا صار الحس هو عين المعنى فحينئذ لا يكون مناقضا... (وهذا) عزيز والعقل لا يصل إليه، وإنما هو واجب في أوله أي في حالة الابتداء... أما في وسطه وآخره، فالغيبة عنه شرط والوصول إلى هذا المقام من وراء العقول" [2]، هذا النوع من التعامل السلبي تجاه الإدراكات العادية يوجب التلبيس على السالك وبالتالي يبعده عن مقصده والذي يتمثل في معرفة الأمور على ما هي عليه في نفسها. فكانت بداية الطريق الحرب على العوائد وأولها شهود هذا الوجود الشخصي للأنا وكل ما لحق بها وخاصة وسائل الإدراك، لأن المشكلة ليست في هذا الوجود بل في رؤيته مستقلا ومتحيزا في مقابل وجود ثاني ، له صفات مغايرة وهذا الوجود الثاني هو الوجود الإلهي، وما دامت هذه الرؤية مسيطرة على المريد فلا مجال لأن يطلع على حقائق الأمور، فمجاهدة النفس ومخالفتها يستتبع عدم التعاطي الإيجابي مع ما يأتينا وهي بعد مازالت مستحكمة على الهيكل الإنساني، فالأصل المخالفة وهذه المخالفة سببها حالة الفرق الحيواني الذي عليه المريد.

أما بعد تسليم زمام الأمور إلى الوجود الحقيقي فبعدها يكون الاطمئنان، طبعا هذا يكون دونه صعوبات ومواطن الزلل تعترض طريقه، فالشيخ العلاوي يعتبر "الخارج من الحس في دفعة إلى المعنى تعتريه أمور محسوسة حالة سيره في الطريق تعرض نفسها عليه وإن التفت إليها أدنى التفات فمكروه عليه وإن وقف معها حرم عليه، وقد

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص 21.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 298.

تقدم أن الحس مناقض للمعنى والمريد يريد الخروج عن الكل" [1]، يصطلح على هذا السير المعرفي بالتجريد الحسي والمعنوي بحيث لا يقبل السالك ما يأتيه من الطريق العادي أي معنى، لأن التعاطي بالإيجاب يتعارض مع المنهج ، وهو التدرج الصعودي أو لنقل العروج نحو مصدر النور الذي تأتيه بعض أشعته، كالبوارق النوزانية، فيتوجب عليه حينئذ الخروج عن الكل بالكلية وهذا كما شرحنا سابقا يتطلب همة عالية وشيخا حكيما، كما قال الشيخ العلاوي في حينها، يتدرج بالمريد نحو الفناء التام ومن ثم الوصول إلى الحق الذي فسره الشيخ العلاوي بالعلم به تعالى على النحو اللائق بكماله تعالى.

دائما وفي الطريق الاعتيادي، فإن حكم الحواس فيما بينها أن لا تنوب حاسة عن أخرى ولا تنعكس الحاسة إلى خلاف حقيقتها فالبصر بصر ولا ينقلب سمعا ولا ينوب عن السمع مما يجعل فقدان حس يؤدي إلى فقدان إدراك محسوسه وبالتالي يفقد العقل المادة التي يزوده بها الإحساس فيعدم العلم من هذه الجهة، وهنا نستحضر المقولة الأرسطية في هذا المجال التي تذهب إلى أن من فقدَ حسا فقد فقدَ علما، " الحقائق لا تنعكس ... فالسمع لا يأتي منه البصر، واليد لا يمكن لها أن تكون ، لسانا"[2].

ومن الجهة نفسها يأخذ الحس حكما مناقضا للمعنى أو المجرد، فبين التجريد والإحساس علاقة تضاد، فإذا أراد المريد أن يرتقي إلى عالم المعنى والمجردات فعليه أن يخرج من الحس وإلا جمع ما لا يجتمع ورام محالا لأن الضدان لا يجتمعان، " تجد أكثر المريدين حالة دخولهم على الله أغلب عملهم تغميض العين وجمع الحواس حالة الذكر وذلك من أهم الوسائل في الطريق لأن المريد لا تجتمع همته إلا عند انقطاع مادة الحس والحس له غلبة في الظاهر ... الحس يناقض المعنى، اللهم إلا إذا كان الحس

---

[1] المصدر السابق، ص 290.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص10.

هو عين المعنى، وهذا عزيز لا يمكن للعقل أن يصل إليه، وإنما هو واجب في الابتداء (شرط وجوب) وأما في الوسط والآخر، فالغيبة عنه شرط الوصول إلى هذا المقام من وراء طور العقول"[1].

وهناك قصة يوردها الشيخ العلاوي تحكي عن هذه الخاصية أي خاصية التعارض بين المحسوس والمجرد وكيف أن التعلق بالمحسوس يحرم صاحبه الارتقاء إلى عالم التجرد، لما هنالك من تضاد وعناد بين المحسوس والمجرد، وهذا طبعا في بداية سلوك المريد حيث ما زال في حيثية الفرق الأول، المانع من إدراك الحقائق على ما هي عليه في أنفسها، فيورد الشيخ العلاوي قصة تحكي عن هذا التعلق بالحس وكيف يمنع صاحبه من التجريد، لذا كان الانقطاع عنه وفك التعلق به سببا في تحقق التجرد: "وقد بلغنا أن بعض المشايخ أمر تلميذه بالخروج عن الحس أي يتجرد فخرج ذلك المريد عن كل ما يملك ولم يترك شيئا زائدا عدا ستر العورة إلا إبرة تركها لترقيع ثوبه فتعذر عليه الفتح فسأل شيخه عن سبب المانع فقال له الشيخ: إبرة إذا بقيت للمريد تحجبه عن ربه، فنزعها المريد ففتح عليه من حينه"[2]

2 ــ الإدراك بنحو خرق العادة:

نجد عند العرفاء نحوا من الإدراك لا يفسر وفق قواعد المعرفة العادية التي عند أهل النظر، فنقرأ أو نسمع عن إحساسات لدى هذه الطائفة بما لا يتوافق مع العادة كأن يرى أحدهم الأشياء عن بعد أميال أو يسمع أصوات تدق عن أن تسمعها الأذن البشرية وغيرها من الإدراكات، فتفسر هذه الظواهر بأنها من خوارق العادات، التي يجريها الحق تعالى على بعض من عباده كعلامة على صلاحهم وقد توهب لمن ليسوا كذلك ممن

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص298.

[2] المصدر نفسه، ص290.

هذبوا أنفسهم لهذا الغرض، بأن تكون لهم خوارق العادة عادة لهم ولا علاقة لذلك بصلاحهم.

الذي يهمنا أن هذا النوع من الإدراك حاصل بشكل طبيعي بحيث يكاد يعد من عادات القوم (العرفاء)، حيث أصبح لهم خرق العادة عادة. والقرآن الكريم يذكر ظواهر هذا الإدراك لدى بعض الأنبياء (ع)، كالذي حصل مع النبي يعقوب (ع)، عندما قال لأهله أنه يشم ريح ابنه يوسف عليه السلام وقميص يوسف على مئات الأميال منه كما تحكي التفاسير، **إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون** . (يوسف/94)، وهذا ليس مختصا بسيدنا يعقوب (ع) فهناك الكثير من الصالحين يتحدثون عن هواتف سمعوها، ومصدر الأصوات على مسافة مئات الأميال، وعندما يسأل صاحب الصوت يجيب بالإيجاب أنه قال الذي سمعه هذا الصالح، تحليل هذه الظاهرة يفسر غالبا بوجود حواس باطنة خلف هذه التي تظهر لنا ونتواصل بها عادة . فيتحدثون عن سمع باطني وبصر باطني ينكشف له محسوسه وليس بينه وبينها حجاب.

يتحدث فلاسفة الإسلام عن هذه الظواهر بأنها تحدث في المنام وسبب عدم ظهورها في الصحو هو غلبة الحواس الظاهرة على مدارك الإنسان فتمنع عنه استعماله حواسه الباطنة، لذلك فبعد خفوتها وانحسار نشاطها تستيقظ الحواس الباطنة فتطلعنا على عجائب العالم الخارجي المحيط بنا، بينما العرفاء يعتبرون هذا قد يحدث في عالم اليقظة، وبإمكان الإنسان أن يخرق حسه الظاهر ويتحقق بالتجرد في عالم الطبيعة ولا يمنعه جسده ذلك، أي قواه الحسية، فقط بنوع من الرياضات يمكن تطويع الجسد للروح، وجعله في حكمها فتظهر عليه الخوارق، ولعل مشاهدة الحق تعالى تعد من الخوارق بالنظر إلى بشرية الإنسان، بينما باطنه هو عرش الحق تعالى وهذا عين الخرق، إذ كيف يرى المطلق في عالم مقيد كهذا، لذا يسلك المريد طريقا يعينه له الشيخ من خلال الذكر الخاص، وهدف هذا الذكر إيقاض القلب ورفع استحكام الحواس الظاهرة عليه، "وفي الغالب لا تجتمع همة المريد في الحس لأنه هو السبب في تغيير القلب عن

مشاهدة الرب وحاصله هو مناقض للمعنى ولهذا طلب المصنف رضي الله عنه من المريد أن يترك كل ما يصل إليه من الحواس الخمس... ولهذا تجد أكثر المريدين حالة دخولهم على الله أغلب عملهم تغميض العين وجمع الحواس حالة الذكر وذلك من أهم الوسائل في الطريق لأن المريد لا تجتمع همته إلا عند انقطاع مادة الحس والحس له غلبة في الظاهر "[1].

فلحواسنا إدراك باطني يمتنع نشاطه ببداية اشتغالها، ويبدأ هذا النشاط عند توقفها عن العمل الظاهري، لذا فإنه بمجرد قطع التعاطي مع العالم الظاهري أثناء النوم ينفتح المجال أمام السفر الداخلي لتنكشف مخبآت هذا العالم أمام بواطن إحساساتنا، هذا عند ذوي النفوس اللطيفة، أما المستغرقون في الماديات يظل حكم المادة حاكما عليهم حتى في النوم فلا ينكشف لهم إلا بقايا نهارهم، أو بعض ما تعلقت به شهواتهم، وأعلى ما يمكن أن يظهر لهم في المنام بعض طلائع التجرد في لباس كثيف من الصور تحتاج إلى معبر خبير بعالم الخيال وعمله لكي يقرأ منها الحقيقة. فأصحاب النفوس اللطيفة يرون ما يمتنع رؤيته في العادة و يسمعون ما يمتنع سماعه في العادة وهكذا، هذا التفسير قدمه فلاسفة الإسلام شرحا للظواهر المنامية، وقد بلوروا من خلاله نظريتهم في النبوة وما يقع للأنبياء من خوارق العادات ، من سماع أصوات لا يمكن لغيرهم أن يحيطوا بها والإتيان بخوارق تعجز غيرهم من الناس عن الإتيان بمثلها.

لكن في المقام الذي نتحدث فيه نحن ، أمام ظواهر تحدث في اليقظة للعرفاء والسالكين، لبيان هذه المسألة نستحضر قاعدة يوردها الشيخ العلاوي، حيث يقول: " وقد قالوا أي القوم رضي الله عنهم: من لم يخرق العادة في نفسه لم تخرق له العوائد"[2]، وهذه القاعدة تصلح لا فقط في تفسير الخرق الحسي بل حتى الخرق المعنوي كأن يرى العارف المجرد في المحسوس والمطلق في المقيد ، وهذا ما يتعارض مع مبادئ ال فكر

---

[1] المصدر السابق، ص289.

[2] المصدر نفسه، ص207.

والنظر العقلي. فعند قطع الارتباط مع العالم الظاهري ومن خلال الرياضات النفسية والبدنية كالجوع والسهر وقوة التركيز من خلال الذكر تبدأ النفس تستجمع قوتها التي ذهبت بفعل العوائد والمألوفات المشتتة لطاقاتها، فإذا قويت هذه النفس لم تعد الإحساسات الظاهرية تعيقها وتزاحمها بل تعينها على الشهود الباطني،" يصير العارف يرى واحدا في وجود اثنين أي يرى الوجود من حيث ظاهره نقطة من طين، ومن حيث باطنه خليفة رب العالمين، إن لم نقل هو هو والمعنى أنه يرى الرحمن في صورة إنسان... قال (ص): **رأيت ربي في صورة شاب أمرد** (وورد بلفظ في أحسن صورة، أخرجه الدارامي في سننه برقم: 2149)"[1]، فيعود هذا العالم مرآة لها تنعكس فيه الحقائق المطلقة، فيغدو هذا العالم مجلى للحقائق الكلية والمجردة، فبفعل استجماعه قواه الروحية تكون العوالم كلها حاضرة تتداخل مالئة عليه عطشه المعرفي، فيعطي لكل مدرك حقه، "لقد كان ابراهيم(ع) إذا نظر الأشياء يرى فيها مولاها قبل أن يراها، كان الكون مرآة المكون متى احتجب الحق عن الخلق؟... فلم يبق له من الكواكب إلا مجرد الإسم ولا مفهوم للكواكب"[2].

إذن الحواس المتحدث عنها سابقا الموجهة بالتوجيه العادي ذهبت مع نفسه الأمارة بالسوء الغائبة عن ساحة التجلي الإلهي وأصبح العارف واجدا لحواس من طبيعة ثانية، حواس خارقة تقرب البعيد وتحضر الغائب حواس فاعلة لا منفعلة كما كان الشأن حالة الفرق الأول. فعند العرفاء السمع والبصر اللذان يعتبران من الحواس الخمس هما الظهور النازل للسمع الحقيقي والبصر الحقيقي للروح، "الروح كلها سمع وبصر، أي كلها إدراك، لأنها اللطيفة الإلهية، والمانع لها عن ذلك الهيكل الترابي والحكمة تساعده... حتى صار لا يظهر منها إلا القدر القليل المحتاج إليه بواسطة الحواس الخمس، أي أحداق وصماخ وما أشبه ذلك، وإن رجعت لعادتها يصح لها أن تسمع ذلك

---

[1] المصدر السابق، ص236.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 147.

الخطاب الرفيع الذي سبق لها في عالمها الأصلي يوم قال لها ولأجناسها... **ألست بربكم قالوا بلى.** (الأعراف/ 172)، فكان استماعها حينئذ لذلك الخطاب بكلها. و إذا صارت كما كانت عليه رجعت لعادتها وتجردت من شكلها فلا جرم تسمع ما سمعته في القديم خطابا وأي خطاب من: **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.** (الشورى/11)"[1]، تسمع الروح خطابا منزها عن الجهة، فالسمع يقع والسامع هنا الروح والبصر كذلك هنا الروح، أي الجهة المجردة في الإنسان فتدرك كل وسيلة ما يناسبها والمدرك واحد وهو الإنسان، يعبر الشيخ العلاوي عن هذه الحالة بنيابة الحواس والجوارح بعضها عن بعض، " وحاصل الأمر أن العارف إذا وصل إلى هذا المقام تصير جوارحه وصفاته تنوب عن بعضها بعضا، وذلك خارج عن دائرة العقل، وهو من مدهشات الأمور، قال سلطان العاشقين:

فعيني ناجت واللسان مشاهـــــد وينطق مني السمع واليد أصغت
وسمعي عين تجتلي كل ما بـــدا وعينب سمع إن شدا القوم تنصت
ومني عن أيد لساني يد كما يدي لي لسان في خطابي وخطبـــتي
كذاك يدي عين ترى كل ما بـــدا وعيني يد مبسوطة عند بسطتي"[2]

فالروح في مقام العرفان تستحكم على الهيكل البشري فتسمع من خلاله للخطاب الإلهي المنزه عن الجهة والحرف، وهذا الذي نعبر عنه بالإدراك الخارق، حيث يسمع المجرد من خلال المقيد، والباصرة تدرك ــ بفعل الخرق ــ المطلق في صورة مقيدة ولا يمنع التقييد الذي في الصورة من تجلي الإطلاق لها، وهذا الذي يورده الشيخ العلاوي حين الحديث عن مشاهدات سيدنا إبراهيم (ع)، ورؤية النبي محمد (ص) الحق تعالى في صورة محسوسة، ورؤية مريم عليها السلام لجبريل عليه السلام وتعوذها منه لقصور معرفتها بالمقارنة مع معرفة الرسول (ص)، " وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحق

---

[1] المصدر السابق، ص110.

[2] المصدر نفسه، ص 110-111.

في هذا العالم، مع علمه بأنه محل للظهور، وهناك موانع: المانع الأول من إدراكه عدم الشعور. والمانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها... ألم يبلغك أنه رآه –عليه الصلاة والسلام– على صورة شاب أمرد، وقد ظهر لإبراهيم –عليه السلام– في بعض الأجرام السماوية، وقد شاهدته أكابر العارفين في كل صورة ومبنى، ولفظ ومعنى، على اختلاف طبقاتهم"[1].

3 ـ اللغة والحقيقة أو الكلام والفهم:

الحديث عن اللغة في العرفان، هو حديث البدايات، والنهايات، بحيث لا تنفك حركة العارف منذ كان مريدا إلى كونه سالكا، ثم عارفا محققا، هو ابن اللغة، ولكن اللغة التي يتعاطاها العارف، هي لغة الوجود والكينونة، هي مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى، إذ لا ينفك عنه ظاهر، بل هو الظاهر في كل مظهر، بما فيه مرتبة اللسان والتدوين.

ما أهّل الصوفية للكشف عن مخبآت الحروف والكلمات والعبارات هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة ويبقيهم في مجال التحقيق الوجودي ذلك أن الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة ولا مجال للفراغ والعبثية بل ما من شيء يظهر في ساحة الوجود إلا وفيه إشارة إلى الوجود الحق وكل ما له علاقة به من صفات وآثار، حتى الوجود الرقمي والخطي ففيه ظهور للحق، وللحق وجود وصفة وفعل وأثر فيكشف فيه عن خواص وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد شريطة أن تتوفر خاصية الحضور الإلهي في المستعمل وهو هنا الإنسان المتحقق بالكمال الإلهي.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32– 33.

نجد من أدبياتهم قولهم أن "بسم الله من العارف ككلمة كن من الحق عز وجل فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود"[1]، لذا فباسم الله عند العارف هي كلمة إيجاد على الحقيقة، وهذا يكشف عن علاقة خاصة يعقدها العارف باللغة، فهو لم يجلس في بساط التعليم لكي يتعلم رسمها، أو يحصل خصائصها ومعانيها فيحفظها عن ظهر قلب كما يفعل غيره من علماء الرسوم، فالعارف في مرحلة التكوين كان يهذب ملكاته باسم الله ويتمثلها ويتجرد بتجرد الاسم، كان يستكن المعنى ولا ينهي مرحلة التكوين حتى يكون مظهرا لاسم الله تعالى أي عارفا كاملا.

فمثلا الشيخ عبد الكريم الجيلي، يرى أن مقصود العرفاء في استكناه الحروف والكلمات هو الكشف عن الحقائق الدالة على الحق تعالى وكمالاته: " والكلام عليها (البسملة)، في منافعها وأسرارها، ولسنا بصدد شيء من ذلك في وجوه، بل كلامنا عليها من وجه معاني حقائقها فيما يليق بجناب الحق سبحانه وتعالى"[2].

بهذا الاعتبار فإن علاقة العارف باللغة هي علاقة اتحاد بالوجود، يتجذّر وجوديا برزخا بين اللفظ والمعنى، فهو مع معنى المعاني بباطنه ومع الألفاظ والأكوان بظاهره، وهذه خاصية اكتسبها أولا في مرحلة الإرادة بالذكر مع وجود شيخ يسلك به مقامات الكمال والوجود من الفرق إلى الجمع وصولا إلى الفرق الثاني ، وأهم سبيل في التربية الذكر بالإسم المفرد (**الله**) والتدرب في نطقه بما يحقق الفناء فيه وتخيل رسمه حتى تتمدد أنواره لتشمل الآفاق، نكتفي بأبيات للشيخ العلاوي توضح ذلك، فبعد ذكر حقيقة الشيخ يذكر مهمته:

---

[1] المصدر نفسه، ص 14.

[2] الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2008، ص 54.

يوضح لك السبيل للحق قاص ــــدا بــــذلك وجــه الله ج ـــــــل
وتعـالى

وينهض بك في الحال عند لقائ‍ـــه ويضع لك قدما في السير إلى
المولى

فبتشخيص الحروف تحظى بفضله إلى أن ترى الحروف في الآ فلق
تُجلى

وليس لها ظه ــــــور إلا في قلبك وبتمكن الإسم ترتحل
الغفـــــــــــلا

فعظمن الحروف بقدر وسعـ ـــــــك وارسمها على الجميع علويا
وسفــلا

وبعد تشخيص الإسم ترقى بنـ ـــوره إلى أن تفنى الأكوان عنك
وتــــزولا[1]

قبل أن يصل المريد إلى مرتبة التحقيق وبالتالي شهود الوجود الإلهي قاهرا لجميع المراتب ومستويا عليها وظاهرا فيها (شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة) ، يمر بفترة التكوين والتدريب على يد شيخ سلك الطريق نفسه وتمكن من معالمه كلها، فيعلمه الاعتبار بمفهومه الصوفي، بحيث يتدرج في الخروج من الوهم الذي كان نتيجة الغفلة عن الحقيقة عبر الذكر والتفكر فيه مهذبا لحواسه سيّما حاسة البصر جاعلا إياها تابعة للاتصال بالباطن بعد إغماضها في حالات الذكر في البداية، "أما السير الغالب الذي كان يعتمده، واعتمدناه نحن من بعده أيضا، فهو أن يكلف المريد بذكر الاسم المفرد مع تشخيص حروفه، حتى ترتسم أعني الحروف في مخيلته، ثم يأمره ببسطها وتعظيمها إلى أن تملأ الخافقين، ويديم الذكر على تلك الهيأة إلى أن تنقلب صفاتها إلى

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، طبع جمعية جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مطابع الشرطة، مصر، القاهرة، ط 6، 2009، ص13.

شبه النور"[1]، ويبدأ الشيخ في تدريج المريد إلى أن يصل به إلى الاستغراق في عالم الإطلاق، فيتمكن من شهود النور المجرد، وبعد ذلك يتنزل المريد عبر المراتب حتى يشعر بوجوده ويرجع إلى عالم الشهادة. فيصير يرى ببصره ما تراه بصيرته لأن بصره في هذا الحال هو عين بصيرته [2]، فتجتمع له الرؤيتان القلبية والبصرية، وهذا الأمر لا يكون إلا إذا انعكست الأبصار بصائر، فيرى ببصر ملكه المكونات والحروف والكلمات من جملتها ويرى ببصر ملكوته الحق المجرد، لكن هذه الرؤية ممتنعة لدى عموم الناس (رؤية المطلق في المقيد) أو لنقل ظهور الحق في المكونات وسبب امتناعها ليس كونها مستحيلة في ذاتها، و"إنما الامتناع متوقع من عدم استعداد الأبصار، لذلك قال بعض الأكابر: إن المانع من رؤية الحق في هذه الدار هو عدم معرفة الخلق له، وإلا فإنهم يرون ولا يرونه أي فلا يعرفون أن ذلك المرئي لهم هو الحق، فيكون الحجاب متوقعا من قبيل البلادة لا غير"[3]

في الذكر يتم التعامل مع الحروف لفظا ورسما لتكون مرقاة إلى فضاء الوجود المطلق والمقيد، لذلك ينعكس في النهاية بأن يكون الحرف باعتباره بسيط الكلمات، يحمل في ذاته نورانية يتجلى فيها الحق تجليا بكل مراتبه.

ففي رسالة الشيخ العلاوي بعنوان **الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد** يستهل الكلام بقوله: "إني جمعت هذه السطور حسبما سمح لي به الشعور، والباعث على تحريرها رغبتي في هذا الفن العظيم، واهتماما بما ورد في الأثر الفخيم من أن كل ما في الصحف الأولى منطو في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم"[4]،

وفي سياق آخر في تفسيره للقرآن الكريم من خلال كتابه **البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور** يتعرض لتوضيح الرواية القائلة أن للقرآن أربعة وجوه حد

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص 25.

[2] انظر، أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 63.

[3] المصدر نفسه ، ص 64.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 18.

ومطلع وظهر وبطن فهو يقول : " ولا تحسبن هذه الوجوه توجد في كتاب الله من حيث الإجمال، كلا، إنما هي في كل آية وكلمة، إن لم نقل في كل حرف. فالحرف قرآن، كما أن عموم الكتاب قرآن، ولهذا قال جل ذكره: **إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا** (المزمل/ 05). وقال: **الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه** (الزمر/ 18). فعبر بالقول دون اللفظ، والكلام ليشمل الكلمة والحرف، لأن القول عام في جميع ذلك، فكل جزء من كتاب الله ــ وإن تجزأ ــ فهو ثقيل، باعتبار ما جمع فيه من المعاني التي تفوق الحصر"[1]،

الظاهر هنا وجوب التحقق بالاستعداد لتلقي هذه الأسرار والتعامل مع الحروف باعتبارها مجلى لها كما بقية أشياء العالم، ويكمن هذا الاستعداد في التحقق بالطهارة المؤهلة للولاية لأن هذا العلم شرطه الولاية ولنقل التحقق بالكمال الإلهي. هذا الاستعداد يقتضي مجاهدة تقضي بالخروج من الوهم الحاكم على الإنسان في حالة فرقه وشعوره بوجوده المستقل، أو لنقل الخروج من الكثرة المالئة لشعوره، فلا مناص لهذا الخروج إلا الفناء التام والكشف عن الحقيقة التي تقضي بوجود واحد وهو وجود الحق، ووهمية ما سواه، إذ يغدو ما كان يتوهم وجودا مستقلا عن الحق تعالى، بمثابة مرآة حاكية عن الوجود الحق ذاتا وصفة وفعلا، فالكل مرايا تتفاوت فقط في الجلاء والكدورة، فلا فرق بين حيوان وجماد ووجود رسمي أو وجود خطي أو لفظي إلا من جهة استعداده لظهور الأسماء الإلهية فيه.

فتحقق شرط الولاية يجعل الصوفي في مقام فهمي وعلمي يسمع فيه عن الله إذ لا غير في ساحة إدراكه فلا يرى إلا الله ولا يسمع إلا منه ولا يخاطب سواه، ويغدو الخلق حروف كلمات الحق تكشف عنه تعالى وعن كمالاته، "الحق عز وجل هو حقيقة الوجود لا محالة، ولولا ظهوره قي المكونات لما وقع عليها البصر لأن الأشياء من ذواتها العدم المحض، والبصر لا يتعلق بالمفقود. إياك أن يقع بصرك على الموجودات

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ص 17- 18.

فتتوهم أنه وقع على وجودها لذاتها، وذا محال، إنما وقع على وجود موجودها الذي هو معار إليها، "[1].

عملية فهم المعاني من الألفاظ والكلمات والحروف تتأطر وفق مقام العارف من الوجود وجهة تموقعه، فيتلقى اللفظ الذي يحيله إلى المعنى وذلك حسب باطنه، فمهمة العارف هي كيف يربط بين اللفظ المنطوق والمعنى الذي يتحقق به، وينزل عليه بمثابة المطابقة الضرورية، وذلك من دون تكلف، كما هو الشأن عند علماء الظاهر. يحكى أن مولاي العربي الدرقاوي كان مارا مع جماعة من مريديه على مغن يقول: " راحت الهائجة وخلت الفائجة" (ذهبت الهائجة وخلفت وراءها الفائجة)، فذهب إليه الشيخ وأطرق يستمع إليه وبعدها أعطاه دراهم معدودة، ولما ابتعد مع مريديه، احتجوا عليه كيف يستمع إلى ما لا يحل سماعه، فقال لهم كيف لا أستمع من ينشدني عن الهائجة التي ذهبت وتركت الفائجة، وأشار بذلك إلى نفسه حيث ذهبت واستراح من معالجتها [2]، وقصص من هذا النوع كثيرة حدثت للعرفاء.

وهي أحوال ترد عليهم حيث يقهرهم المعنى الذي يكونون عليه نتيجة مناسبة تقترن به، ويسمون هذه الإحالة إلى المعنى الباطن المقترن بسمع كلمة أو عبارة، أو نداء، بالفهم عن الله، "فالصوفي يصرف وجه قلبه، عند استماع اللفظ أو قراءته، لا إلى معاجم اللغة ومجازها ورموزها بل إلى الله تعالى، وينتظر أن يعلمه ما لم يكن يعلم، بمناسبة السماع والقراءة"[3]، وهي الحالة المطلوبة لدى العرفاء، بحيث يعد من لا يتحقق بها غافلا، وهذا الذي يميزهم عن غيرهم من العلماء، " اعلم أن القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلا عن الله وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوعة على معنى مخصوص معنى

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 21- 22.

[2] نقلا بتصرف عن، أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 18.

[3] الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار البراق، بيروت، 2004، ص 40.

آخر فإن ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات ... وقد أجمع أهل الله على أن الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله ... فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع"[1]. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمور، سيما الصوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية وما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

بل إن التأويل الذي يرجع فيه ظاهر اللفظ إلى معنى باطن يكاد يكون أمرا اعتباطيا، بحيث قد يستخرج من اللفظ ضد معناه، وما هو ضد معناه، وإنما التأويل العرفاني، يكشف عن مستويات دلالية تدق فيها القرينة المرجعية في السير من الظاهر إلى الباطن، بما يؤدي إلى الاعتقاد بأن التأويل هو ليٌّ للنصوص والألفاظ حتى تؤول إلى المعنى المراد، بينما الأمر في العرفان على غير ما يفهمه المتمسكون بالحرفية في الفهم، فأمر الفهم عند العارف معكوس، بحيث تعد الأصول اللغوية وقواعدها شاهدة لفهمه لا مؤسسة له كما الشأن عند علماء اللغة، "إن تأويل النص وفهمه هما من جملة المواهب الإلهية التي تفجأ الإنسان، لكأنهما يتنزلان في قلبه. وهذا لا يعني أن الصوفي معفى من النظر في الأصول اللغوية والشرعية، بل يعني ذلك أنه لم يستدل بالأصول لإنتاج معرفته التأويلية، وإنما قامت هذه الأصول بدور الشاهد على التأويل ومشروعيته"[2] لأن عالم المعاني لا يكاد ينحصر، وأصله الأساسي باطن الإنسان لا المفردات، إذ هي مجرد مظاهر تختزن تحتها من المعاني ما لا حصر، والعنصر المرجعي في الدلالة هي ارتباط الإنسان بالمعنى وحضوره، "وإذا استقر في ذهنك أيها القارئ اللبيب أن نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم، والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة... فلهم أن يستخرجوا ما شاؤوا من أي شيء شاؤوا تالله لو أراد

[1] المصدر السابق، ص 16-17.

[2] الحكيم، سعاد، مرجع سابق، ص 40 - 41.

أحدهم أن يستخرج العسل من الخل لفعل؛ **والله يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي** (الأنعام/ 95). كل ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار"[1]، وما يقال عن فهم القوم من الألفاظ يقال كذلك عن فهمهم للوجود ومظاهره، حيث تحققوا أن الكثرة الكونية هي كاشفة عن وحدة حقيقية، واعتبروا أن الوجود واحد لا كثرة فيه، واستطاعوا أن يتحققوا بهذه الوحدانية، إلى غيره من الفهوم، المفارقة لما عهده أهل الاختصاص كل في مجاله، من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وعلماء اللغة، والبيان، "فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود واختلفوا في الشهود كذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع"[2].

قاعدة العرفاء في فهم المعاني، أولوية علم الباطن، "لكونهم لا يقفون مع ظاهر الألفاظ وإنما ينظرون إلى المعنى الدالة على المراد ولا يلتفتون للحن ولا لإعراب بل يأخذون المعنى حيث وجدوها فهم ناظرون لإشارة الأرواح غافلون عما يتلفظ به اللسان"[3]، ذلك أنه لا معنى لإصلاح اللسان مع خراب الجنان، ويعدون من يصلح قلبه دون لسانه فقد حاز كمالا دون كمال، ولا يتم كماله إلا بالإثنين أي بإصلاح القلب واللسان.

وقد يصل الأمر عند العرفاء إلى سماع ما لا يسمع، فيأخذون علمهم من أحقر الأشياء، وهم، طبعا لا يرون أية حقارة فيما هو موجود، لأن كل موجود يشير إلى وحدانية المعبود، ولا قبيح بل الكل مظهر للجمال الإلهي، "ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس ولا

---

[1] المصدر نفسه، ص 13.

[2] المصدر السابق، ص 16.

[3] المصدر نفسه، ص19.

حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كل ما في الوجود يشير لوحدانية المعبود ويصير اللفظ القبيح في أسماعهم محمودا"[1].

نحن نستطيع أن نقول أن العارف هو المعنى وهو المرجع، لعدم انفكاكه عن معنى المعاني أي الحق تعالى، وبالتالي هذا يلين كل مفردة في فهمه ويسهل تطويعها حتى تكون دالة على معنى كمالي أو وجودي، فلا إشكال في البحث عن المعجمية والتواضع اللغوي في فهم العارف. مع العلم أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى، هو عملية ضرورية والارتباط بين الظاهر والباطن واللفظ والمعنى كذالك ضروري، ووجوبي، وليس أمرا احتماليا وظنيا، بحيث يمكن خلافه، فمثلا ينصح الشيخ العلاوي المطلع على تفسيره للقرآن، من خلال البحر المسجور، أن لا يقيس ما يقرأه بما عهده وتعلمه، "لأن كلام الروح يباين كلام البدن، فأكثره جاء بلسان الخصوصية الذي ليس لنا فيه كبير اكتساب، إلا ما كان من قبيل التوجه والتلقي من حضرة الله، والمعنى أنه ليس من قبيل التكلف والتعسف" [2]، اللهم إلا أن يكون معنى أرقى في المستوى يكشف عن علو مقام صاحبه، فهنا يقع الإذعان للأعلى. ذلك أن الاختلاف قد يقع بين العرفاء في الفهم وهذا الاختلاف لا يكون بمقام اختلاف تضاد، بحيث يكون بين المعنيين تعاند، وإنما الاختلاف يكون اختلافا طوليا بالنظر إلى تفاوت المراتب وحل هذا الأمر يكون بالإذعان لصاحب الفهم الأعمق.

في حين أن لغة أهل الفكر يستقل فيها مستوى اللغة عن مستوى الوجود، فهي لغة القال لا لغة الحال، أي لغة تحيل إلى غياب لا إلى حضور، على عكس ما تثيره عند العارف، فكما يتحدث الشيخ العلاوي عن تجربته في التعامل مع القرآن يقول: "وهكذا الواحد منا مهما تقوى يقينه وانشرح باطنه فيما يسمعه من ألفاظ القرآن، فلا يراه إلا كلاما يكلمه الله به في ذلك الحال، ولا يستدل عليه إلا به، لما يجده في قلبه من

[1] المصدر نفسه، ص 17

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص 13.

تأثير النزول ورعدة الزواجر... وهكذا لما ينزل به على محمد (ص) يحصل له من تأثير النزول ما ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مر على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول، وقد كان لي نصيب من ذلك ـ والحمد لله ـ فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص، حتى كأني أسمع حسيسا من بقية صلصلة الجرس، وكنت إذا تناولت المصحف الكريم... نراه كتابا وصل إلي من حكيم عليم... ولا تحسبن ما رسمته هو مجموع ما فهمته، بل و لا عشوره" [1]، وما يقال عن القرآن يقول على كل قول، لا يفرق العارف بين قول إنسان، أو نطق بهيمة، أو صوت طبيعي من ريح، أو غير ذلك، وكذلك ما يقال عن الأقوال والكتب، والأكوان، فهي كلها تحيل إلى وجود الحق تعالى، لذلك قال الشيخ العلاوي، كما ذكرنا سابقا أن القوم يستخرجون الجد من الهزل، ولا فرق عندهم بين كلام باطل وكلام حق، لأن كل ما ظهر فبالحق ظهر، وعلى الولي أن يفهم خطاب الحق في كل صفحة، سواء صفحة التكوين، أو صفحة التدوين، أو صفحة التلوين، أو صفحة القول، أي كل مفردة، والجامع لكل هذا، أنها برزت وما ليس بموجود لا يعرف البروز، وما برز إلا الحق تعالى في مرايا الكونيات والاعتباريات، هكذا يفهم العارف اللغة مهما كانت ، "ليس الشأن أن ترفع بصرك للخلق، إنما الشأن أن ترى الحق، ما خلقت الأشياء لتراها ولكن ترى فيها مولاها، حتى إذا عرفت الله في الأشياء كانت الأشياء معك، وأنت مع الله، فتصير أميرا عليها بإضافتك لله عز وجل، وربما تنوب عنه في بعض الأمور كما ينوب المضاف عن المضاف إليه"[2].

نورد نصا للشيخ العلاوي، كنموذج للاعتبار العرفاني، في الفهم والتأويل، الذي يرى الوجود كله أمثال للحق، ولا تعارض ولا تباين بين مفرداته، من حيث الدلالة على الحق تعالى، والإيصال إليه، فلقرب العارف، وشدة حساسيته، لا يرى مجالا لا يظهر

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 24.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 152

فيه الحق، وبهذا الاعتبار تماثلت الآيات والإشارات، بل تضافرت لتدل على الله تعالى:

في تفسير للأية: **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** (البقرة/ 02)، من سورة البقرة بلغة الإشارة، يقول:

(ذلك الكتاب لا ريب فيه): إن الكتاب المشار له بذلك عبارة عما ظهر من الكائنات، راجع للعالم بأجمعه، جوهره وعرضه، **(لا ريب فيه)** أي لا شك فيه، إنه متنزل من الحضرة الأقدسية وشعاع الألوهية. واتصال الكتاب بالميم يشير بتدفقه من دائرتها، عبارة عن القبضة النورانية والحضرة المحمدية، فالكون بما فيه نوراني الحقيقة بكل اعتبار، عرفت أم لم تعرف، **(وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق)**، شاهدت أم لم تشاهد، ومن لم يره من الحق، وبالحق نزل، فقد أعوزه وجود الأنوار، وحجبت عنه شموس المعارف بسحاب الآثار، فوجه إطلاق الكتاب عليه من حيث الإشارة لمناسبة من وجوه كثيرة، فمنها أن الكتاب قال فيه تعالى: **(ما فرطنا في الكتاب من شيء)**. وقال في الكون: **(وإن من شيء إلا عندنا خزائنه)** والكتاب موصل إلى الله بالمقال، والكون موصل بالاستدلال، والكتاب فيه من ذكر أسمائه تعالى وصفاته، وفي الكون من ظهور أسماء الله وصفاته وآثاره، وأن الكتاب لن تزال حقيقته مستترة إلا من الخصوص من جهة الحدوث والقدم، وما هي حقيقة النزول باعتبار صيغة الكلام، وكذلك الكون باعتبار قيوميته، وتعرفه بالحد، هل هو ذلك المرئي، أم **(الله نور السموات والأرض)**؟ وكما أن الكتاب متألف من حروف وألفاظ ليست مقصودة بالذات فكذلك الكون متألف من جواهر وأعراض تومي لما فيها،**(قل انظروا ماذا في السموات)**. وكما أن الكتاب تنزل من حضرة العلم إلى حضرة القول. فكذلك الكون تنزل من حضرة العلم إلى حضرة الفعل. وكما أن الكتاب حوى من ذكر العلويات والسفليات، والدنيويات والأخرويات، والإثم والطاعة، والألوهيات والفرعونيات إلى غير ذلك. فكذلك الكون حوى مثل ذلك، سواء بسواء. وكما أن الكتاب بجميع ما فيه مما تقدم يتعبد بتلاوته، وكيفما كان اللفظ على اختلاف مدلوله، **(لا يمسه إلا المطهرون)**، وهذا عند من نظر اللفظ المجرد من كونه كلام الله، وكذلك الكون بجميع أجزائه عند من نظره فعلا لله، أو نقول من نور الله، وكما أن الكتاب يضل به كثيرا، ويهدي به كثيران فكذلك الكون**(يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، وما يضل به إلا الفاسقين)**، ولا يهدي به إلا المتقين." **(أحمد بن مصطفى العلاوي،البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، الجزء: 1، الصفحة 54-55)**

يُعَبر عن هذه الخاصية، أي مقابلة الأمور فيما بينها وإيجاد المناسبة بينها، بالمضاهاة، والعرفاء يلتقون في هذه المنهجية، مثلا مضاهاة الإنسان بالكون، أو كما هو في هذا النص بين الكتاب والكون، وكذلك في رسالة الشيخ العلاوي، في شرح البسملة، حيث يضاهي بين الحروف ومراتب الوجود، والكشف عن وحدة الوجود من خلال أمثال من الواقع، كالبحر والأمواج، والمرآة والصورة، وتمثال الشمع ومادة الشمع،

وهكذا. وتسمى بالأمثال، التي هي تنزلات الحق تعالى في صور الاعتباريات والوجوديات.

لأن الوجود هو الحقيقة، وهو عين الظهور، ولأن العارف متحقق به، فان فيه، فلا يغفل عن ظهوره في كل شيء، هذه هي قاعدة الفهم، التي يصطلح عليها الكثير، بالرؤية الوجودية، أو الأنطولوجية في كل شيء، وهذا أمر ليس بغريب عن العارف، لأنه رآه في نفسه، ولم يكن اهتداؤه إلا من نفسه، لأن الأمر سيكون صعبا، وفيه كثير من التكلف، لو كانت علاقة الإنسان بالوجود، هي علاقة فصل، أو وصل فيه فصل، هنا لا مجال للانتقال من الظاهر إلى الباطن، والعكس، إلا بتقديمات ووسائط مصطنعة لربط الكلمة بالمعنى، أو الظاهر بالباطن، طبعا هذه الحالة نجدها عند أهل الظاهر، فبحكم تقيدهم الوجودي، يجدون صعوبة في الفهم والتأويل، فيبحثون عن القرائن في المثال التي تلتقي مع وجه التأويل، وإذا استعصى عليهم الأمر خطّأوا الدلالة، أو شككوا في الظاهر، لعدم وجود مناسبة بينه وبين ما يؤول إليهن غافلين أن الأمر راجع إلى النسق الذي يفكرون من خلاله، لا إلى العلاقة بين الظاهر والباطن، والأمر نفسه ما حدث مع المتكلمين والفلاسفة، عندما اشتبه عليهم فهم بعض النصوص، ولأنها لا تتلاءم مع منطلقاتهم الفكرية تعاملوا معها بأنها متشابهة وأولوها اعتقادا منهم أن أمرها يؤول إلى موافقة مسلماتهم، وهذا محض تحكم، "المتجمد على الظواهر لا يرى من كتاب الله إلا ما وصل إليه من جهة بضاعته القليلة... ما عرفه إلا كمن عرف القشر من اللباب، وما وراء ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[1].

بينما العرفاء تعاملوا مع القرآن بكليته أنه متشابه من حيث ظاهره، وهكذا مثل الكون، كله متشابه، لذلك أمر تعالى بالنظر فيه لا إليه، لأن ظاهر الكون فتنة وباطنه كله هداية، إذ باطنه عالم الوجوب، متعلق الممكن، ومستند العرفاء في اعتبار القرآن

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور ، ج 1، ص 20.

في كليته من حيث الظاهر أنه متشابه هو قوله تعالى: **كتابا متشابها** (الزمر/**23**)، وفي الوقت نفسه كله محكم من حيث باطنه، **كتاب أحكمت آياته** (هود/**01**)، أي كل آياته، وهذا الفهم يتعارض مع ما ذهب إليه أهل الفكر والنظر، أو أهل الحديث والنصيين الذين يبعضون في المسألة، أي في المحكم والمتشابهن ومستندهم **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** (آل عمران/ **7**)، "فنزول القرآن ليس بدرجة واحدة، ويمكن أن يكون المفصود من انقسام القرآن بين المحكم والمتشابه انقساما طوليا بين مراتب الظهر والبطن فللقرآن ظهر ولظهره بطن إلى سبعين بطنا، لا انقساما عرضيا بين الآيات المتكثرة والمنتشرة في لحظات التنزيل التدريجي في مسار الزمان، مثل انقسام العالم بين الأمر والخلق... الذي هو أيضا انقسام طولي"[1]، بمعنى أن المحكم هو باطن القرآن وهو مرتبة من مراتبه وهذا المقصود أن بعضه محكم، كما أن المتشابه هو ظاهر القرآن وهو مرتبته النازلة وهي بعض آياته، إذن التقسيم يأخذ بالاعتبار حقيقة القرآن الكلية التي هي شخص القرآن، وبهذا الاعتبار البعض منه ظاهر وهو المتشابه والبعض الآخر باطن وهو المحكم، مثل ما نقول أن الوجود ينقسم قسمين ممكن وواجب، وهذا تقسيم طولي يجعل أن كل ظاهره متشابه، وكل باطنه محكم، القرآن هكذا يفهمه العرفاء ويتعاملون معه بهذا الاعتبار، لذا نجد فيما يروى عن عفيف الدين التلمساني، أن القرآن كله شرك وكلام العرفاء هو التوحيد، فينبغي فهم هذا الكلام بهذه الحيثية، أي أن من لم يعرف باطن القرآن الذي كله محكم فقد وقع في الشرك، لذلك مثلا نلاحظ على خطابات المتكلمين وأهل النظر فيها الكثير من التقييدات مخافة أن يقعوا في التشبيه، أو الشرك، وهذا التكلف اللغوي لا يفيد عند العرفاء ما لم يفنَ الإنسان ويخرج هو نفسه من التشابه والكثرة، ليعاين باطن القرآن حيث التوحيد الحقيقي، فيقرأه قراءة من يعرج إلى باطنه، ليتحقق بالمعنى المجرد،

[1] محمد خاقاني، أمر بين أمرين، ثنائيات الإنسان والكون، دار الهادي، بيروت، ط1، 1999، ص358.

"حق التلاوة هو الوقوف مع كل لفظ بانفراده والتمعن في معناه ودلالته، لأن الألفاظ قوالب المعاين، والأسرار مظروفة المباني، والقرآن ما نزل من السماء إلا ليعرج بنا إليها في جميع آيات القرآن معارج ومدارج"[1].

لأن الذي بين أيدينا من القرآن هو الكتاب المنزل، أي النازل، والتنزل هو تعين، والتعين تقيد، فوجب النظر إليه بحقيقة التجلي أي أن الظاهر فيه هو الحق تعالى، والكلام مظهره، لأن حالة الوحي هي حالة غير التي تظهر فما ظهر هو أقوال تعبر عن الوحي أما الوحي وهو مرتبة القرآن المجردة، فكما يقول الشيخ العلاوي: " يكون للروح حال تجردها، أي خروجها عن الهيكل رأسا في الحضرة الأحدية، فتسمع خطابا من حضرة التنزيه بلا حرف ولا صوت"[2].

نحن نلمس، التعامل المذكور أعلاه من خلال تفسير الشيخ العلاوي، للقرآن الكريم الذي لم يتم ووضع منهجية في التفسير توافق هذا الطرح، الذي ذكرناه، والأمر نفسه نجده في تفسيره للبسملة بلغة الباطن.

ليس غريبا أن نجد هذا التعامل مع اللغة باعتبارها منزل الخطاب الإلهي، لعبده الذي يجعل قاعدته في العبور من الظاهر إلى الباطن هي الحاكمة في كل نظرة، أي أن التأويل أمر واجب لا يجوز الخروج عنه، وفق قاعدة: **أينما تولوا فثم وجه الله** (البقرة/ 115)، والأمر كله فتح وإلهام لا تحكم للعبد في ذلك، كما يعبر العرفاء وهو حال لا تكلف فيه، وتصنع، " الذي يفتح بوجهه باب الكلام يستطيع أن يدرك المعاني الكثيرة من الكلمات القليلة، ويشاهد في الكلمة الواحدة آلاف المعاني... وباستطاعة الشخص البصير النفوذ من نافذة الألفاظ والكلمات إلى عالم المعاني الغريب... إن باب الكلام ينفتح من الباطن بوجه الإنسان. وأولئك الذين لا معرفة لهم بذاتهم، فلن يكون لهم نصيب من سماع ما هو كلام واقعي. وإذا حرم الإنسان من سماع الكلام الواقعي، فلن

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور ، ج2، ص 32.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 109.

يكون لديه عالم خاص، لأن العالم يظهر في الكلام، وحينما لا يوجد كلام، لا يوجد عالم أيضا"[1].

ما يجب التنبيه له، أن لا عبثية في الكلام، لأن المتكلم حقيقة هو الله تعالى، فلا يظهر بالكلام إلا الله، لذا يطرق العارف السمع لكل كلام، ويأخذه الكلام إلى وجهة الحق، التي تطلبه.

هذا في مقام التلقي، أما في مستوى العبارة والكتابة، فإن العارف له مقامات في هذا المجال، مادام الأمر عند العارف يتصرف على حسب الحال والمقام، فإن "ما يبرز على ألسنتهم إنما هو ينبوع من أحوالهم"[2].

لكن الغالب عليه هو السكر والجمع، والتوحيد، وهذا بدوره ينعكس في قوله، أو كتابته، فيعتبر أن ما يصدر منه في مقام بيان مشاهداته أو معارفه، أنه لا يتم إلا بالله ليس له الخيار في الأمر، لأن كل أمر العارف هو بالله ومنه، ففي رسالة الشيخ العلاوي في بيان حقيقة حروف البسملة، يخاطب الله تعالى: "فإني مظهر الكلام وأنت المتكلم"[3] لأنه لا يرى حقيقة أنه هو المتكلم، بل المتكلم على الحقيقة هو الله تعالى، وأما هو فقد استهلك وجوده فيه، لذلك الغالب في كلام العارف وكتاباته الإشارة، لا العبارة، وفرق بينهما، لأن الإشارة تحيل إلى معنى بعيد، بينما العبارة تدل على المعنى القريب، وهي تحمل في تركيبها العبور من اللفظ إلى المعنى، أما الإشارة فتترك مسافة بين اللفظ والمعنى، وتتولد الإشارة بسبب الهوة التي بين الكلام ومدلوله، سواء لضعف في المخاطِب (بكسر الطاء)، أو لضعف في المخاطَب (بفتح الطاء)، "الإشارة مستعملة عند القوم غالبا أكثر من أن تستعمل العبارة وقد تقدم أن كلامنا هذا إشارة" [4]، ويبرز في كلام العارف كثيرا، الشطح، وكلام لا يلتقي مع مباني العقل والفكر، الذي ينبئ عن

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج2، ص295.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 96.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 17

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 251.

استغراق صاحبه في بحر العظمة وهو التوحيد الخاص، "كل ما برز على لسان العارف مما لا يعقل، إلا وهو مأخوذ من امتلاء القلب بالتعظيم"[1].

وقد يمحى وجود العبد ويغيب عن وجوده ويمتحق في شهوده حتى يصير كأن لم يكن، " ولم يبق حينئذ إلا الله. وقد يتكلم الولي في هذا المقام على لسان الألوهية وفي وحدة الوجود المطلق، فيتدلى له من قدس الإله فياض يقتضي منه أن يشهد ذاته عين ذات الحق لمحقه فيها واستهلاكه، ويصرح في هذا الميدان بقوله: " سبحاني لا إله إلا أنا وحدي... وهو في ذلك معذور، لأن العقل الذي يميز الشواهد والفوائد وبعطيه تفصيل المراتب... غاب عنه، وامتحق وتلاشى"[2]، فهذا الخطاب صادر من الحق تعالى وما العبد إلا مرآة ظهوره وصدوره، وليس له منه سوى الصورة، وإذا نظر إليه من هذه الحيثية فلا حلول ولا اتحاد، وإنما استغراق وفناء، ومظهرية كلام الحق تعالى . فكما يقول الشيخ العلاوي، أن "ومن حقق كلام العارف يجد فيه نسمة لم توجد في كلام الغير، لأن الحق عز وجل يلوح على لسانه، وقد يشتد ظهوره بصفة الكلام على العارف حتى قبل لو كشف عن نور العارف لعبد من دون الله"[3].

طبعا العارف إذا صحا بعد سكره، يقر بالحالة، ويتذوقها، لكن يجد أن اللغة لا تسعفه، فتكون الإشارة. والمعلوم أن الإشارة، ليست تأليفا أو تدخلا في نقل حقيقة أو حالة، وإنما كانت الإشارة أمرا لازما لبطون العارف وظاهرية اللغة، لا غير، "كلامنا إشارة فإذا صارت عبارة خفي"[4]، فمهما تحدث العارف ومهما تكلف أن يعبر لا يستطيع ذلك، لأن الثنائية والفصل ظاهر بين المعنى واللفظ، "إن جوهر هذا الاعتذار للشطح الصوفي راجع بالدرجة الأولى إلى قضية اللغة وعجزها عن الإيفاء بطاقات تعبيرية عن حالات شعورية معينة، فالعبارات في الشطح الصوفي غير مراقبة، فوجب تأويلها،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 166.

[2] المصدر السابق ، ج2، ص 120 – 121.

[3] المصدر نفسه، 183.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 251.

وتأويلها يكون برد ما يفيده من حلول أو اتحاد إلى معنى التوحيد المطلق الذي يفيد أن ليس ثمة في الحقيقة، غير الله تعالى، إن التأويل هنا معناه رد الباطن إلى الظاهر والحقيقة إلى الشريعة"[1]، والعارف في هذه الحالة يحاول أن يصالح العقل والفكر، أي اللغة لكن هذه المصالحة، كذلك تبقي على المشكلة، لأنها بدورها إشارة، خاصة عندما يحيل العارف ما أدركه إلى النصوص الدينية وما تثبته من حقائق، إذ أن دلالات هذه النصوص لا يفهمها عامة العلماء كما يشير إليها العرفاء، وبالتالي تبقى المشكلة قائمة، ولا يعيد الأمر إلى طبيعته إلا الذوق.

لذلك ينعت العرفاء علمهم بأنه محض ذوق لأن اللغة والتأليف والبرهنة لا تعكسه على ما هو عليه، فبقي أن ينظر للخطاب بأنه إشارة. وهناك مقام يصله العارف لا يفلح فيه التعبير ولا الإشارة، فيكون الصمت هو البيان اللائق 300، "وحاصل الأمر ففي هذا المقام (الفناء عن الحق بعد الفناء عن الخلق)، تكل العبارات، وتضيع الإشارات، وتخشع الأصوات **لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا** (النبأ/ 38)، وكيف يتكلم من لم يجد كلاما، إذ الكلام ممنوع على أهل ذلك المقام، والذي أعطاهم ذلك مبالغتهم في التوحيد وغوصهم في ميادين التفريد، فاستخرجوا من ذلك البحر الراكض، والكنز الغامض أقوالا لا تقتضي تعطيل النعوت فلهذا استحبوا السكوت فماذا يقول وبأي شيء يحدث، فالألفاظ لا تحمل المعنى المراد والأقوال لا تطابق الأحوال، فهم في كلل ورهبة وجلال وغلبة[2]. مقام تكل فيه العبارات وتضيع الإشارات، فلا يجد العارف ما يقول وبأي شيء يحدث، مادام المعنى في سره، والسر لا تصل إليه العقول والأفكار.

ما يصعب الدلالة على الأحوال والحقائق عند العارف، هو عدم وجود ألفاظ وعبارات موضوعة في اللغة تصلح لنقل ما يعاينه فلذا كان أغلب كلامه إشارة، وإن

---

[1] عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2004، ص 150.

[2] المصدر نفسه، ص201.

حاول أن يعبر عنه خفي، فيظهر في خطابه ما لا يعقل، وما لا يتصور، لأن الله " تعالى لم يجعل ألفاظا في الكلام تساعد العارف إذا أراد أن يخبر على ما حصل عليه، لهذا كلما تكلم بكلمة يريد بها التنزيه يظهر فهيا معنى التشبيه أو الحلول أو الإتحاد، والناس في قول العارف فرق الكل لم يصادف ما للعارف إنما هو من وراء ذلك"[1].

المبحث الثالث: المعرفة العرفانية وحدود العقل:

1 ـــ مشكلة العقل وعلماء الإسلام:

نحاول أن نتناول أهم مسألة معرفية تواجه كل دارس للتصوف الإسلامي وهي موقفهم من العقل الذي يعد عمدة الإنسان ودليله في الوصول إلى الكشف عن مجاهيل الوجود المحيط به، والملكة التي طمأنته وطردت ما حواليه من مخاوف ومخاطر، فالعقل خاصة في البيئة الإسلامية كان أداة فعالة في يد النخبة الثقافية في الإسلام منذ بدأت تنمو العلوم الإسلامية، حيث استعان به الفقيه والأصولي والمتكلم والفيلسوف وعالم الطبيعة، لذلك كان التشكيك في الوثوق به ليس بالأمر الهين خاصة في مجال هذه الحقول، نعم ظهرت موجة في تاريخ الإسلام تشكك في قدرة العقل على طرد الشك وتحقيق اليقين لدى النفس الإنسانية التواقة إلى النجاة من همّ السؤال الذي لا يجد له نهاية، فالعقل لا يفيد النفس يقينا، ذلك أن "الوساوس إذا وقعت في العقائد فلا يفسد فيها إلا الإيمان المجمل، وإلا فلا ينفع استنتاج البراهين، ولا ترتب المقدمات، لأنه مهما أتيتهم بحجج يأتوك بحجج، لأن انقطاعه غير ممكن لكونه مقرونا بوجود النفس وكفاية الله تكمن في عدم المؤاخذة بحديث النفس، والخلاص يكون بمعرفته الخاصة التي تصبغك بصبغته الخاصة وتطويك في وجوده" [2]، لذلك، وفي مجال العقائد والجدل فيها

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 123.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص53.

والاحتجاج على المخالفين، يحكى أن أحد علماء الكلام تحدث إلى رابعة العدوية، مفتخرا بعلمه، حيث توصل في مجال إثبات وجود الله تعالى، إلى مائة حجة ودليل يكشف كل شبهة وشك عند المعترضين على وجوده تعالى، فأجابته، أن مائة حجة لمئة شبهة وقعت لهذا العالم، وبالتالي لا ينفك علم الناظر في الإلهيات بعقله عن شك أو شبهة، ترد عليه من نفسه فيبحث لها عن دليل أو ترد عليه من خصمه فتلبس عليه دليله، ليبحث بعد ذلك عن دليل وحجة تدفعها.

لأن العقل يبني علمه ومعارفه على بديهية عدم التناقض واستحالة اجتماع الأضداد، فإن السؤال لا ينفك عن عمله، بل كل نتيجة تقبل نقيضها تدفعه إلى بداية البحث لأن كل مفارقة أو تناقض أو تضاد يجب عنده سؤال، لذلك في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام، أن كل نتيجة يجب أن تتحول إلى سؤال، وبقدر التساؤل بقدر ما يتقدم العقل في العلم والتفكير، لا خلو لوجود مشكلة في إطار الفكر العقلي لا لشيء إلا لأن الوجود مبني على التعارض والتضاد يجب على العقل أن يقيم جسرا من التصالح بين هذه المتعارضات، وجود مطلق ووجود مقيد، خير وشر وجمال وقبح وجود وعدم، هذه كلها إشكاليات تدفع العقل إلى السؤال وما لم يطرح التساؤل فهو ليس بإنسان ولا معنى لكونه ناطقا متميزا عن الحيوان، إذ ميز الإنسان المفكر بالمتسائل، "إثارة السؤال تعد من خصوصيات الفكر، وليس غريبا على الإنسان كموجود مفكر أن يثير السؤال، فإثارة السؤال تدل على وجود مشكلة يصارعها الإنسان من خلال مجابهته لبعض التناقضات الباطنية والخارجية... إذا لم يعرف الذهن التضاد والتناقض، فلن تكون لديه القابلية على التفكير"[1].

من أجل ذلك ظهرت فئة تعدم العقل صلاحيته للوصول إلى الحق في ميدان معرفة العقائد، وضلّلته في ذلك، لكن هذه الطروحات التي جاءت لهذا الغرض

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج2، ص341.

اصطدمت بالحقيقة التكوينية للإنسان التي تجعل من العقل آلة لإدراك مرتبة مهمة من مراتب الحقيقة، فأكمّت العقل في قِبال النّص الديني ، وكأنّ التدين لا يكون إلا بتكميم العقل، فجعل العقل مناقضا للنص الديني، وبالتالي خلاصه في تصديق ظاهر النص الديني من غير رويّة فيه، ومثّل هذا الاتجاه أهل الحديث والتيار الذي اتخذ لنفسه فيما بعد تسمية أهل السنة، وسماه غيره بالسلفية، كما كان هناك اتجاه غلا في الوثوق بالعقل وأثقل عليه حينما حمّله ما لا سبيل له إليه وتمثل هذا الاتجاه في تيار المعتزلة وبعض المشائين من فلاسفة الإسلام.

ثم جاء الصوفية وورثوا هذه المشكلة وتلقوها عن غيرهم من علماء الإسلام ــ نحن لا نسلب الكثير من علماء الإسلام إخلاصهم واجتهادهم في إصابة الحق في هذا المجال لكن الإخلاص لا يكفي ــ حيث انتهى بهم السلوك وبذل الجهد فيه إلى حقائق لم يحلهم إليها عقلهم حالة فرقهم، فدخلت عليهم الحيرة من جهة العقل وتأزم عليهم الوضع بين أن يُضحّوا بالعقل الذي لا يقوى على استيعاب ثمار الشهود الصوفي، الذي نزل عليهم منزل اليقين وقهر كل عطش معرفي وفتح عليهم باب الحيرة في مبدأ الوجود وهو الحق تعالى، والصوفية هم الشاهرون سيف قهر أنوار الذات الإلهية في وجه العقل والفكر من خلال ما تحققوه من ثمار قوله صلى الله عليه وآله: "**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا ذات الله فتهلكوا** "، على أنّ عدم التفكر لا يعني تعطيل معرفة الحق تعالى بل يعني فيما يعنيه أن هناك مجالا في الإنسان يليق بمعرفة الحق تعالى يفضي إلى التحقق بالحيرة من خلال التقلب في تجلياته تعالى وعدم التوقف في المراتب، وهذا شأن القلب، إذ يروي الصوفية الحديث القدسي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول فيه عن ربه:" **ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن** ("(أخرجه الديلمي في الفردوس 3/ 174 برقم 4466 موقوفا على أنس بن مالك))"، في هذا الحديث ــ كما فهمه الصوفية ــ إشارة إلى أن للعقل طورا لا يتعداه وأن هناك طورا فوقه

يذعن له العقل ويتلقى عنه معطيات لا تعطيها إياه آلاته من حس ظاهر أو حس باطن.

حتى نجلّي هذا الطرح عند الصوفية بالأساس وعند الشيخ العلاوي خاصة، لا بأس أن نضع المشكلة في إطارها المعرفي، فنقول أن علماء الإسلام أجمعوا على قيمة العقل الوجودية والوظيفية، فبه فضل الإنسان على بقية الأنواع المشاركة له في جنس الحيوانية، وبسببه تأهل الإنسان لعبادة الله تعالى، وبحضوره ومراعاته يجازى الإنسان، لكن الذي أوقع الخلاف فيه وجعل منه مشكلة دينية هو الجانب المعرفي للموضوع، بمعنى آخر الحدود المعرفية له، فما هي حدوده؟ وما مجاله المأذون له الاسترسال فيه؟ هذه هي الإشكالية التي أسالت الحبر الكثير واستنفرت لإسالة الدم في بعض المواطن القلقة في تاريخ الإسلام.

ظهرت قضية العقل كمشكلة دينية ومعرفية عندما بدأ المسلمون يبررون عقائدهم بما يوافق العقل لغرض نصرتها ضد المشككين من الملل والنحل المخالفة، فبرزت مشكلة هل العقل بإمكانه أن يدرك مقاصد النص الديني؟ وبالتالي بناء عليه بإمكانه الاستقلال في الوصول إلى الحق الصريح، بل وحتى مناقشة النص الديني فيما يقرره من حقائق ما ورائية، من خلال تجاوز الدلالات الظاهرة بفعل التأويل لبعض آيات القرآن الكريم وبعض أحاديث النبي (ص) . فظهرت بموجب هذه المشكلة اختلافات داخل البيئة الإسلامية من قائل باستقلال العقل في المعارف الدينية، ومن مانع ذلك، وتعنون هذا الخلاف بمشكلة العقل والنقل، ثم بعد وصول التراث اليوناني وهضمه من قبل فلاسفة الإسلام ظهر في بحوث الفلاسفة قضايا اقتضاها التفكير الفلسفي تخالف بشكل فاضح مقررات ظواهر النصوص الدينية، فأدى هذا الأمر إلى تكفير الفلاسفة فيما ذهبوا إليه خاصة في مجال الإلهيات، مما دفع بهم إلى الذب عن فنهم ضد مكفِّريهم، فأدرجوا ضمن بحوثهم موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة، مراعين فيه درء

ما يتوهم تعارضا بين العقل والنقل، ذلك أنّ الشريعة عند الفلاسفة هي فيض من العقل الكلي فلذلك لا يعقل تعارضها مع ما وصل إليه العقل في تحقيقاته.

2 ـ العقل من منظور عرفاني:

مع العرفاء، ظهر إشكال من نوع آخر بسبب رؤيتهم التي توافق الفلاسفة في كون الشريعة لها مستوى فوق المستوى الظاهر وهو الباطن لكنها ترى أن هذا الباطن يخرج عن أن يدركه العقل، فالفلاسفة بالنسبة للصوفية لا يخرجون عن طور المتكلمين فهم ـ عند الصوفية ـ من العوام الذين يستظلون بنور فكرهم وعقلهم، فأقاموا عدة إشكالات على العقل، وأبرزوا قصوره . فالعرفاء يجمعون كل من المعترضين على العقليين، والعقليين من المتكلمين والفلاسفة في كفة واحدة لكونهم يسيرون وراء خطوات فكرهم، فللفكر حد لا يتجاوزه، ذلك أنه يستقي مادته مما دونه من آلات الإدراك كالحواس الظاهرة والباطنة.

وما دام أن آلته الحواس فيكفي هذا مانعا له من أن ينشد معرفة الإلهيات لأنه خارج عن حدود طاقته وطاقة الحواس،" الحواس لا تعلق لها بالإلهيات ومثلها الفكر والخيال، لأن الفكر لا يجوز على نعت الإصاب إلا فيما مر عليه، والخيال لا يتخيل إلا ما ارتسم فيه، وأين هما من شيء لا مساس لهما به البتة؟ وعليه فلم يبق إلا الدليل من الخارج"[1]، المتمثل في الكتب الإلهية التي فيها إخبار عن الله تعالى وما يليق به وما يستحيل وما يجب له، وهذا مما لا سبيل للعقل إليه، إذ مجال العقل الكونيات لا يتعداها، ذلك أن من "الواجب على من اعتمد الفكر في المعقولات أن لا يستعمله في كنه ذات البارئ، لأن معرفته جاءت من وراء طور العقول"[2].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، ص 59.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 135.

فالله تعالى جعل الحواس حاكمة على المحسوسات، وجعل العقل حاكما على الحواس ليحكم على ما تورده إليه مصححا ما تنقله إلينا مما يخالف وضع الأشياء وخواصها، "ولما كان هو[العقل] أيضا لا يعدم نصيبه من التقصير أحيانا حسبما تقدم برهانه جعل الحق تعالى له الشرع حاكما عليه فلا بد من اعتماده خصوصا فيما لم يتعود الولوج فيه... يفيدنا أن الفلسفة لا يعتمد عليها في الإلهيات إلا إذا كانت بشاهد من الكتاب والسنة بخلافها فيما سوى ذلك" [1]، وهو الموقف نفسه الذي نجده عند الشيخ محيي الدين ابن عربي حينما يقرر "أن أهل الفكر خطأهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو ما كان من أصناف أهل النظر... إنما ذموا لما أخطأوا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم السلام بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند... فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء "[2]، لأن الإلهيات من صفاتها المفارقة عما عليه المحسوسات والمتخيلة وهذا ما لا طاقة للحواس وما بُنِي عليها من صور متخيلة، وأن معرفة الله مبنية على التنزيه ومخالفة كل ما يقع في ذهن العاقل ، بل معرفته الكاملة قائمة على التنزيه في عين التشبيه والعكس، وهذا مما لا طاقة للعقل ومواده عليه.

أما من حيث طبيعة الوجود الإلهي في علاقته بما صنع، فهو تعالى مخالف لصنعته ذاتا وصفاتا ومن جهة أخرى في صنعته ما يدل عليه "وأما دليل مخالفته تعالى للحوادث، فلا يخفى على العاقل، لأن كل صانع يباين صنعته في ذاته وصفاته من كل الوجوه، وليس في الصنعة إلا ما يدل على وجود الصانع" [3]، وهذا مما يمكن للعقل معرفته في مجال الألوهية هو معرفة الصانع وتنزيه الحق تعالى عن كل ما صنع لهذا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص 21-22.

[2] ابن عربي، محيي الدين، ج 2، ص 522-523.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص 15.

كان على المكلف من جهة الاعتقاد أن "يقدسه عما يوجد في الأثر من الجواهر والأعراض، وعن كل ما يحدث في الفكر، وهو معنى التنزيه المعبر عنه بالمخالفة للحوادث"[1]، فمقتضى معرفة الله تعالى عدم بناء الفكر على ما تنقله له قواه التي يعتمد عليها، بل يبني على خلاف ذلك وهذا هو عتبة التنزيه، إننا عندما نقرأ هذا التحذير من العقل فهذا ليس معناه حرمانه صلاحياته التي أنيطت به بالنظر إلى تكوينه، فالعرفاء عموما، والشيخ العلاوي خصوصا ، يحذرون تمادي العقل إلى ما لا سبيل له فيه وهو معرفة الحق تعالى وما يليق به وما يستحيل عليه لأن مبادئ العقل وآلياته رغم وثوقها إلا أنه لا سلطان لها على الإلهيات إذ المشكلة تكمن في هذه الصلاحية التي يعطيها القياس والبرهان لنفسه في القفز من معلوم، وهو الكون إلى مجهول وهو المكوّن، وشتان بينهما من حيث الذات والصفات والأفعال، نعم دليل العقل ينتهي إلى نتيجة مهمة ومفيدة تسمح له بأن يطلب علم ذلك بآلة بينها وبين مجال الألوهية تناسب، وهي الوحي أو الإلهام، فكما يرى الشيخ محيي الدين ابن عربي ــ ويوافقه الشيخ العلاوي في ذلك ــ أن من "أراد أن يعرف لباب التوحيد فلينظر في الآيات الواردة في التوحيد من الكتاب العزيز الذي وحد بها نفسه، فلا أحد أعرف من الشيء بنفسه، فلتنظر بما وصف نفسه وتسأل الله تعالى أن يفهمك ذلك فستقف على علم إلهي لا يبلغ إليه عقل بفكره أبد الآباد"[2]، فعلم العقل بما هو مفكر في مجال الألوهية هو إثبات وجود الله تعالى وتنزيهه فقط، " ليس في قوة العقل أن يتوصل إلى شيء مما ذكرناه من حيث ذاته إلا بواسطة آلة يعتمدها... وإذا تحقق منه أنه لا يصل إلى شيء من الأشياء التي هو من جنسها، من حيث الحدوث، إلا بآلته الموضوعة من أجله، فلزمه حينئذ أن لا يقدم على شيء إلا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص 11.

[2] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص 92.

بآلته. وعليه فأي آلة وجدها الإنسان في نفسه يتوصل بها إلى كنه ربه، فيدركه على ما هو عليه، كلا."[1].

لذا، أنّى للعقل أن يناقش النص الديني في تقريراته في مجال الألوهية وما لا سبيل لآلات العقل أن تدركه؟ لأن دلالة العقل الوضعية تفيد التقييد، والتحديد، فهو يصلح لضبط مفاهيم الأشياء في صور كلية جامعة من حيث الحقيقة لكثير من المصاديق، وهذا هو طوره، لأن العقل لغة عقال، يعقل صاحبه في التمادي إلى ما لا يصلح له، ويفهمه العرفاء بالنظر إلى جهة الحقائق التب تتعدى طوره، فيصبح من تلك الحيثية عقال عنها وهذا ينافي مصلحة الإنسان وما وجد لأجله، طبعا هنا العرفاء، يتحدثون عن العقل إذا ادعى ما ليس له بأن يطلب الحقائق الإلهية بآلاته الحسية والفكرية، فهنا فعلا ليس لا يوصل صاحبه إلى الحق، وإنما يضله ويبعده عن الإصابة فيما يصلح له في هذا المجال، أي معرفة الله تعالى، "**فإن العقل عقال** عن الترقي إلى إدراك الأمور الإلهية، التي فوق طوره، ولذا قال:" **وما يعقلها إلا العالمون** "(العنكبوت/ 43). وما قال: وما يعلمها إلا العقلاء، إذ استناد الأمور الكونية، ومثاليتها للحقائق الإلهية خفي عن العقول، لا تدركه بآلاتها، وما كان فوق حدها المحدود لها، لا حيلة لها في الوصول إليه واكتسابه"[2].

يرفض الشيخ العلاوي تأويلات أهل النظر المانعة ما أثبته الحق لنفسه فمثلا رفض الدليل العقلي الذي قدمته المعتزلة في امتناع رؤية الله تعالى، بقوله: "ثم اعلم أن ما قدمناه من تعلق البصر بشهود الحق هو مستبعد جدا عند الكثير ممن يدعي العلم فضلا عن غيره، وربما يحمل ذلك على المنع عقلا وشرعا. وبذلك قالت المعتزلة... حسبما يلزمهم على ذلك من تحيز المرئي لتمكن إيقاع البصر عليه، ولم ينتبهوا لما يلزم

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، ص57- 58.

[2] لأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004، ج 1، ص 450.

على ذلك من امتناع تعلق بصره سبحانه وتعالى بالكائنات، لأن في تعلق بصره سبحانه وتعالى بالكائنات يلزم تحيزه على المرئي ليتمكن إيقاع البصر عليه" [1]، فقد أدى دليل المعتزلة العقلي الذي كان يبتغي التنزيه، إلى تعطيل الرؤية عن الله تعالى لما خلق، وساقهم دليلهم العقلي، إلى مخالفة الجزء الثاني للآية الكريمة في عين موافقتهم لجزئها الأول، **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** (الأنعام/ 103). وهذا شأن العقل، رغم القصد والرغبة، أي رغم طلبهم تنزيهه، وما يقال في مجال علم الكلام، يقال كذلك في الفلسفة خاصة في علم الإلهيات، إذ يعتبر الشيخ العلاوي أنها قد ضَلّ سعيها فيه، مع ما لها من التوفيق والإصابة في العلوم الأخرى ، ويرجع سبب ضلالها في ذلك إلى استخدام العقل فيما وراء طوره وتماديه فيما لا دليل له عليه ولا دراية له به[2]. ذلك أن "الفلاسفة عاجزون عن إدراك ما وراء المادة والمعنى أنه لا يعول عليهم في الإلهيات... والسبب في ذلك استخدام العقل فيما وراء طوره واسترساله فيما لا يدريه بدون دليل يعتمده ولا برهان يعول عليه... وقد اعتاد الخطأ أحيانا فيما تعود الولوج فيه والبرهان على خطئه اختلاف العقلاء في المعقولات"[3].

يذهب أغلب العرفاء إلى أنه لا مناسبة بين الخلق والحق، بحيث يرى ابن عربي أن علم العقل ينحصر فيما له جوهر أو طبع، أو حالة أو هيئة، هذه الأمور لا تتحقق في الله تعالى، فلا سبيل للعقل في العلم بالله من جهة ما هو مفكر، كما أن طرق العقل إلى العلم بالمجهول هي إما الحس أو الضرورة أو التجربة، والبارئ تعالى لا يدرَك بهذه الأصول، ويبقى للعقل طريق واحد إلى العلم بالله تعالى وهو البرهان الوجودي، بمعنى يعلم أن الله تعالى موجود وأن العالم مفتقر إليه.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 66.

[2] أنظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، ص 54.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص 21.

3 ـ حدود العقل:

بناء على ما سبق نفهم أن العقل هيئة علمية محدودة، تعتمد على آلات محدودة، وهي الحواس الظاهرة والباطنة، تزودها هذه الحواس بمواد من جنسها أي الصور الجزئية لأشياء العالم الخارجي ـ بناء على تحديد علم النفس الكلاسيكي الذي نسجت عليه الفلسفة الإسلامية بحوثها الوجودية، والمعرفية، والأخلاقية ـ فكون وسائل معرفته محدودة، فإنه من التعسف تعاطيه ما يتعدى طوره وهو مجال الإلهيات، هذا من حيث التكوين ـ ونحن هنا نتحدث عنه من جهة ذاته باعتباره مفكرا معتمدا على آلاته التي له من جهة تكوينه ـ وهو الذي ينعكس في عمله المعرفي، فمثلا الرؤيتان في عين واحدة بحيث يرى واحدا في وجود اثنين أي يرى الوجود من حيث ظاهره نقطة من طين، ومن حيث باطنه خليفة رب العالمين وهو هو بمعنى أنه يرى الرحمن في صورة إنسان، ولا يفهم من ذلك معنى الجسمية ، وهذا أمر يعجز، ويكون لسان حال صاحب هذا المقام أن "العبد حق والرب حق ولا يغيبه ذا عن ذا فهو جامع مانع أي جامع بين الأضداد التي لا يمكن اجتماعها في العقل، لكن يمكن اجتماعها خارج العقل، ولا تطلب في ذلك دليلا فإنك لن تحصل شيئا ولو مع وجود البرهان انعدمت في ذلك وجود الشهود والعيان، وإن فاتك ذلك فالتصديق بأهله لا يفوتك"[1].

وهناك مقامات دونها العقل، تطرأ على العارف في تدرجه الوجودي عبر البطون والظهور والأولية والآخرية، وطي الظهور في البطون والبطون في الظهور، والخروج من مطلق الكثرة إلى الوحدة الحقة، ففي هذه المقامات لا يمكن للفكر أن يثبت، بل يخرص عن التفكير، وما لم يتعطل التفكير في هذه المرتبة، فيعد ذلك سوء أدب يستحق صاحبه الطرد، لأن إعمال الفكر دليل غفلة، واستعمال له في غير مجاله، " مطلب العارفين... الوصول إلى العلم بالله بأنه هو الظاهر في العالم ظهورا لا يمكن احتجابه كشفا وعيانا، متحققين بحقيقة الآية الشريفة: **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/03)... حتى

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 236-237.

إذا انطبعت عليهم مراتب الوجود من حيث البطون والظهور، أخذتهم الصمدانية إلى غيب الأحدية، فتتحير الأفكار ويضمحل الآثار، ينادي داعي الواحدية عند فقد الغيرية، لمن الملك اليوم، فيجيبه لسان العارف: **لله الواحد القهار**"[1].

ومما يستعصي على العقل المفكر، أيضا، أن يجمع المتناقضات وهو الذي يرى ذلك قلبا للحقائق فالوجود مثلا يستحيل اعتباره عين العدم، لأن هذا قلب للحقائق ويستحيل الوصول إلى المعرفة ما لم يقرر العقل عدم اجتماع النقيضين، إذ كما يقول الشيخ العلاوي: "يعتبر من الموت الحياة ومن الحياة الموت، لأن الأشياء كامنة في أضدادها، ولهذا قال (بل أحياء) خلاف ما يتوهمه الفكر العام من أن الحياة حياة والموت موت... وقلب الحقائق من المستحيلات" [2]، وهذا الدليل كذلك استعمله الشيخ الأكبر في إبطال القياس، ذلك أن الشاهد يظهر الشهيد ميتا كمثل الأموات بينما القرآن الكريم يصرح بحياته. وإبطال القياس فرع عن إبطال عمل العقل في مثل هذه المجالات.

ويورد الشيخ العلاوي، أيضا، نصا آخر يثبت خاصية الحقائق التي يصل إليها العارف والتي ليست من سنخ العقل المحكوم بمبدأ عدم التناقض ، "الحس يناقض المعنى، اللهم إلا إذا كان الحس هو عين المعنى، وهذا عزيز لا يمكن للعقل أن يصل إليه، وإنما هو واجب في الابتداء (شرط وجوب) وأما في الوسط والآخر، فالغيبة عنه شرط الوصول إلى هذا المقام من وراء طور العقول" [3]، وفي هذا بيان لتراتب وجودي يكون للعقل حظ في مستوى متدني ومنها ويخرج عن حيطة إدراكه ما علا منها، بحيث يغدو ما يدركه العقل والفكر مظهرا للحقائق لا نفس الحقائق ومعناها، "ما يظهر عن طريق فكر الإنسان، ليس سوى مظهر لمعنى الحقيقة المطلقة ... (ذلك) أن ساحة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 196.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 2، ص81.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 289.

المعنى أكبر بكثير من العالم، كما يقع معنى كل شيء خارج إطار ذلك الشيء. ولا بد حينذاك من طلب عالم المعنى في خارج العالم، ومن المتعذر بلوغ المعنى في باطن العالم"[1].

يضاف إلى ما سبق عجز العقل عن معرفة كيفية أحوال الآخرة، "أن يؤمن بلوازم اليوم الآخر... بدون ما يتكلف لمعرفة كيفية ذلك، لأن أحوال الآخرة جاءت من وراء العقول، فيعتذر الإفصاح عنها"[2]، فمثلا دليل الفلاسفة انتهى إلى نفي حشر الأجساد لما يتعارض، مع طبيعة النشأة الأخروية التي حقيقتها التجرد، واستحالة عودة ما بالفعل إلى القوة إذ تحقق الفعلي للموت أن يمنع عودته إلى القوة في وجود الحي الذي لم يمت بعد، وأبطلوا حشر الأجساد كذلك لما يقع من تداخل الأجساد نتيجة توقف نموها على غيره في كثير من الأحيان نتيجة التغذي من بعضها، وأدلة الفلاسفة في إبطال حشر الأجساد، أساسها بناء الاستدلال على معطيات العالم الدنيوي وتناظره مع العالم الأخروي، وهو مما لا يستقيم وإقرار حشر الأجساد.

كما أن العقل يعجز عن إدراك نيابة حاسة عن حاسة في الإدراك أو نيابة الحس عن العقل في ذلك، وهذا من خوارق الأمور التي يتحقق بها بعض العرفاء، فـ"تصير جوارحه وصفاته تنوب عن بعضها بعضا وذلك خارج عن دائرة العقل وهو من مدهشات الأمور"[3]، فكل حاسة في نطاق العادة جعلت نافذة إلى إدراك ما يناسبها، وتجتمع المحسوسات في وعاء الحس المشترك، ولا مجال لأن يسمع البصر أو يتذوق الجلد، وكان مما يعرف عن بعض العرفاء أن إصبعه تدرك حلية الطعام من حرمته بمجرد وضعها في الإناء. وهذا من خوارق الأمور التي ليس للعقل ما يدلل على إثباتها.

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 2، ص393.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المقبول في ما تتوصل إليه العقول، ص 23-24.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 110.

والعقل عاجز عن تعقل وصول المحدود إلى اللامحدود والسير فيه إذ بينهما بينونة وجودية ومرتبية لا تخترق ولا تختصر وهذا العجز سببه محدودية مبدأ عدم اجتماع النقيضين الحاكم على عمل العقل، فالعارفون بما هم مخلوقين يستحيل عقلا أن يتحقق لهم قطع المسافة اللانهائية التي تفصلهم عن البارئ تع الى فاللامحدود ليس له حد ليوصل إليه كما لا يمكن تحديد وسط له فيكون الموجود داخله هذا تحليل العقل بينما يدعي الشهود ما يبطله العقل، فالعارفون "لما وصلوا ابتدأوا السير منه إليه قد ساروا أولا لله ثم ساروا في الله هذا شيء من وراء العقول خارج عن المعقول والمنقول"[1]، على أن المقصود بالمنقول ظاهر النص الديني لا حقيقته، وإلا قلنا بمخالفة أهل الله للنص الديني وهذا مما لا يتوانون في التنبيه عليه، ومما لا يطيقه العقل المفكر أنه إذا اعتبر مرتبة أسقط ما يضادّها أو ما يقابلها ، فمثلا إذا اعتبر المجرد لا يقبل أن يتنزل إلى الحس مع حفاظه على تجرده يقول الشيخ العلاوي: "أهل النظر اختلفوا في ظهور الأنوار المحمدية في هذا المظهر المعبر عنه بالكتاب في اصطلاحاتهم فأما الذين يرون الوجود فارغا من ذلك، فلا يعدون في طبقاتهم، وهم المشار لهم بقوله تعالى: **كلا بل ران على قلوبهم** (المطففين/ 14) ومنهم من يلاحظ أنواره في اللطائف، وتغيب عنه في الكثائف، ومنهم من يعرفها في النفائس وينكرها في الخسائس"[2].

والذي يقال في هذا ينطبق أيضا على حال العارف الذي لا يستوعبه العقل كذلك، إذ " قد يصدر من العارفين ما يعجز الفكر من إهمالهم لبشريتهم وسبب ذلك ملاحظتهم لسر الجمع الظاهر في أغصان الفرق" [3]، بما يطرأ على وجودهم من خوارق لا يمكن للعقل أن يثبتها، أو يقرها، إلا حكمه عليها أنها أمر يتجاوزه، فيؤمن لا عن

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 297.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، 113.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، 326.

دليل أو ينكر لفقدان الدليل كذلك، وفي كلي الحالتين لا دليل له على التصديق أو التكذيب.

هذه المفارقات التي ذكرها الشيخ العلاوي والتي يقبلها الكشف ويؤسس عليها هي مما يحيلها العقل، طبعا ، الشيخ العلاوي لا يشذ عن التحقيق الذي أسس له الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، الذي يرى فيه أن للعقل مستويين المستوى الداني وهو الذي يظهر في أعمال المفكرين عموما، سماه مستوى العقل بما هو مفكر، هذا المستوى معروف بمحدوديته، وهناك المستوى الثاني الذي يتمكن من استخدامه أهل الكشف والمشاهدة، سمّى هذا المستوى بالعقل بما هو قابل، أي يقبل ما يجيئه من الأعلى مما يتجاوزه.ن وهنا المستويان مأخوذان على وفق الترتيب الطولي بحيث يكون العقل بما هو قابل أعلى من مستوى العقل بما هو مفكر، الأول متوجه إلى ما فوقه يقبل عنه، والثاني متوجه إلى ما دونه من القوى فيأخذ عنها، وفي كلي المستويين العقل فيهما مقلد غيره، إذن العقل الذي يعجز عن درك ما سبق من القضايا ، أي الحقائق الإلهية والعرفانية، التي أوردها الشيخ العلاوي هو العقل بما هو مفكر الذي آلاته من سنخ المكونات ومبدؤه الحاكم عليه هو مبدأ عدم التناقض ، فعلى العقلاء أن يعرفوا للعقل حدوده ولا يتعصبوا له لأن ذلك تنقيص له وغلق لما فيه من قوة القبول كما له من التفكير، فهذا صدر الدي الشيرازي، الذي استطاع بإعمال العقل، أيصل به مداه يحذر بدوره من التقيد بالعقل وحده في طلب الحق: " علم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودا، فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسورا في قيد نظره وكسبهن فإنه على شبهة في ذلك"[1].

---

[1] الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج1، ص58.

تمسك العقل بطوره يكون مشروعا فيما استعمله في الحدود الطبيعية له، مثل استعماله في مجال الطبيعيات والرياضيات وغيرها من العلوم التي يحكمها مبدأ عدم التناقض، والتي لا يقف فيها العقل بين الأمرين المتعارضين ولهما نفس الثبوت كما في مجال الميتافيزيقا، لأن فرض سلطة العقل على الإلهيات وتحكيم معانيها على قواعده وقوانينه، كما فعل المتكلمون والفلاسفة مع المسائل العقائدية الواردة في النصوص الدينية والتي تتعارض مع مباني الاستدلال، بحيث أولوها على مقتضيات البرهان والجدل، حتى تقبلن ويحافظ من خلال دلالاتها على النسق الفكري لهمن أي نسق أهل الفكر والنظر العقلي، وكان من مساقطهم أن فرضوا على الألوهية أوصاف ومنعوا عنها أوصاف مما أثبتها الشرع، ولو أنهم توقفوا وما أولوا لكان أسلم لهم، وأرجعوا الأمر لمن يرفع التعارض من غير ضغط على النصوص وتوجيهها توجيها دلاليا ينتصر لصفة على حساب صفة أخرى، وغفل أهل الفكر أن فعلهم هذا وخاصة بسبب تحكماتهم العقلية، هو سوء أدب مع مقام الألوهية ومقام الذات، حتى وإن كان هدفهم التنزيه، "الحق عز وجل له الاختيار التام والمشيئة النافذة في التجلي... وهل يريدون معاتبة الألوهية إذا ظهرت بصفة ليست معقولة عندهم... فله عز وجل أن يظهر لمن شاء، كيف شاء، وبما شاء. ألم يبلغك أنه رآه (ص) على صورة شاب أمرد، وقد ظهر لإبراهيم (ع) في بعض الأجرام السماوية وقد شاهدته أكابر العارفين في كل صورة ومبنى ولفظ ومعنى"[1].

4 ـ العقل وما يتجاوزه:

حجية العقل تحدثت عنها النصوص الدينية، بل إن مناط التكليف والقبول بالشريعة يمر بتعقل الإنسان لمبادئ الدين الممثلة في أصول الدين فما لم يصل

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32 – 33.

الإنسان إلى العقائد بالاستدلال لا يعتد باعتقاده ومن ثم لا معنى لأدائه التكاليف الشرعية، وعلماء أصول الدين مجمعون على أن العقائد لا تؤخذ بالتقليد بل بالدليل ولو كان بسيطا ولا يستند إلى قواعد منطقية معقدة مثلما هو عند الحكماء والمتكلمين، على خلاف الشريعة التي يجوز فيها التقليد طبعا بعد الوصول إلى الثقة بالمجتهد وهذا طريقه أيضا العقل سواء كان بالاستقلال عند الحاصل على مرتبة الاجتهاد أو بالاستعانة بدليل الغير الكفء الذي لديه العلم بأهلية المجتهد وكفاءته، هذه الأهمية التي يكتسبها العقل من خلال وظيفته التي تؤهل الإنسان لأداء وظيفته الوجودية وهي التعبد لله تعالى، لا تعني أن له السلطة في تحديد ما الذي يقرب إلى المولى وكيفية سلوك ذلك ، لأن تحديد ذلك منوط بمعرفة المتقرَّب إليه وما يليق به ، فالعقل جعل لأداء العبودية لا لإدراك الربوبية، كما ورد في بعض نصوص حيدر الآملي.

هذا الأمر يعرفه الله ولم يوفِق في هذا الأمر ، بل دل عليه عباده من خلال رسل وأنبياء اصطفاهم وأهلهم لعلم ذلك ، فبلغوه بواسطة عدة أساليب ولعل الأدلة العقلية واحدة منها ، ولم تكن الأدلة العقلية هي كل الأساليب التي استعملها الأنبياء في تبيان الحق والدلالة على معرفة الله تعالى، مع العلم أن الهدف من البعثة ليس تمكين العباد من تحصيل صور علمية في أذهانهم عما يليق بذات الله على سبيل الحصول . وإنما الهدف الحصري هو وصول الإنسان إلى التحقق بكينونته الفقرية وارتباطه الوجودي بالله تعالى حضورا وشهودا، لذلك كان مفتاح الإسلام هو الشهادتان، والشهادة لا تكون عن غيبة، بل عن علم يقيني أن عين، ومن ثم تسليم إرادته وتوجهه الوجودي لمولاه، وهو الذي اصطلح عليه العرفاء وبعض الحكماء بالعلم الحضوري بالله وما يليق به، وهذا لا يتحقق إلا بالتربية وتطويع إرادة الإنسان من خلال تجلية القلب المحل اللائق بمعرفة الحق تعالى المكونة لهيئة العبودية لدى الإنسان، يصطلح القرآن الكريم على هذه التربية بالتزكية، وهذا الأمر يعنى بتوجيه الإرادة لهذا الغرض لذلك كانت مهمة الأنبياء تعليم الكتاب والحكمة والتزكية.

فوفق النصوص الدينية، العقل مقدمة إعدادية تهيء الإنسان لتلقي المعطيات التي تزوده بها هذه النصوص عن ربه وما تقتضيه هذه المعرفة ، لذلك يحذر الشيخ العلاوي من تمادي العقل إلى ما يتجاوز طوره ويدعو العقل إلى الإذعان لرتبة علم الأنبياء، في قوله: "ولا يقيس ما عنده من الفكر السقيم على أهل المقام العظيم (الأنبياء والأولياء)... القائلين بمعرفتهم للإلهيات على سبل التحقيق، فإنهم عرفوا الله بما أودعه فيهم، لا بقلم وقرطاس، أو تقول بمنطق وقياس، فالحق أعز من أن تتوصل إليه بالحواس"[1]. لذلك لم تعط النصوص الدينية للعقل صلاحية التشريع للتقرب إلى الله تعالى، ففهم من هذا أن له مهمة تنتهي عند تحديد ضرورة الإذعان للقوة التي يدرك سلطتها على العالم والإذعان إلى من يمثلون الوساطة إذا توفرت الشرائط التي باستطاعته إدراكها من خلال المعجزات وأوصاف الأنبياء والرسل.

هذا حد العقل وبالتالي بقيت هناك مسافة وجودية ومعرفية ينبغي أن يجتازها هذا الإنسان من خلال التقليد لا العقل، لذلك تؤكد الثقافة الصوفية أن للعقل حدا ينتهي عنده من حيث كينونته أو في مرتبة الوجود . ففي الروايات الإسلامية نجد أن ما يقابل العقل في واقع الوجود الخارجي هو الملك جبريل (ع) الذي كان منتهى مقامه في معراجه لا يتجاوز حدود سدرة المنتهى والتي بعدها يبدأ عروج آخر يتم من خلاله الولوج إلى عالم الجبروت الذي تحقق به الرسول محمد (ص)، وشخَّصه بقوله (ص): " **لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل**"، وهذا مقام السر الأخفى الذي يتجاوز مقام العقل والقلب والروح.

فالعقل عند العرفاء من العقال، فهو حبل يشد قدم السالك ويمنعه من سلوك طريق الفناء في الله، وهذا التحديد في مرتبة العقل ليس معناه التنقيص من نعمة الله على عبده، وإنما هو إثبات أن ما وراءه من المقامات بقدر ما وراء عالم الحس وعالم

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص135.

التجرد العقلي من المراتب الوجودية التي لا تتناهى، فمدح الإنسان وتشريفه بالعقل يعني بداية العروج لما يتجاوزه لا التوقف عنده، لأن من دلالات العقل كذلك، أنه العقال الذي يشد صاحبه إلى مبدأ الوجود، وعليه فإن العارف بالله من المفروض أن لا يناصبه العداء من هذه الجهة بل يعتبره من أنوار تجليات الحق تعالى.

بل يمكن القول بالجهتين في العقل كما سبق وأن بين الشيخ الأكبر ـ محيي الدين ابن عربي ـ الذي يقول بالمستويين للعقل: العقل بما هو مفكر والعقل بما هو قابل، "فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية" [1]، فيما يرى الأستاذ الديناني أنه من خصوصية العقل إدراكه لحدوده وعجزه في تدرجه نحو الحقائق، فيثبتها لكن يعجز عن معرفتها، وفي هذا إشعار بأن له دراية بم يتجاوزه، لكن على سبيل العنوان والإجمال لا التفصيل، وإدراكه لعجزه إعلان عن انتهاء طوره، "ينبغي للعقل أن يقف على محدوديته من أجل أن تكون لديه القابلية على الاستدلال. ولكن الذي لا شك فيه أيضا أن ما بإمكانه أن يقف على محدوديته، لا بد وأن يكون أعلى مما يرى به مرحلته المحدودة" [2]، فلا معنى للتخلص من العقل وإنما تكميله•، مادام يعرف حده ويستطيع تجاوز المرحلة التي هو فيها مفكر، إلى تقليد ربه في تعليمه العلم الذي لا سبيل له إليه في ظل عادته الذهنية حيث الحس حاكم عليه بما يجيئه به من معطيات عن الواقع المحيط به في العادة.

---

[1] ابن عربي، محيي الدين ، الفتوحات المكية، ج1، ص 41.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي،ج1، ص396.

• هذا المصطلح المتمثل في تكميل العقل نظّر له الأستاذ طه عبد الرحمن من خلال كتابه **العمل الديني وتجديد العقل**، حيث طرح المستويات الثلاثة له وهي: العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد، والمؤيد هو الذي يصطلح عليه الأستاذ الديناني العقل الشهودي، وهو كذلك الذي وصفه الشيخ العلاوي في قوله: لنا من عقل العقول عقل فيا له جوهر فريد الحسن يعتبر عقلا

إذن فلا مجال لعداء بين العقل والشرع أو بين العقل والكشف، كما قد يتبادر إلى ذهن المطالع لنصوص الصوفية، وكما عودتنا الذهنية الكلامية فيما رأته من تصادم بين مقررات العقل ومعطيات النص الديني ، "فالذين يعادون العقل الاستدلالي يغفلون عن حقيقة مهمة وهي كون العقل الاستدلالي انعكاس للعقل الشهودي" [1]. العقل يقف على محدوديته، وإدراكه لمحدوديته تأتيه منه، عندما يواجه معطيات يستعصي عليه تعقلها بآلاته التي هي من سنخه، فيتوقف في تصديقها، ولا يستطيع أن ينكرها. وإذا لم يسعفه دليل يعلم هذه المعطيات ويعلم في الوقت نفسه حدود العقل فإنه يسبق إلى إنكارها وهذا تماد في ما لا سبيل له إليه، والذي يتمكن من إسعاف العقل هنا هو ما يصطلح عليه الشيخ العلاوي بالشهود أو نصيب من علم الخصوص، وعليه أن من كان له الفهم الخارق وعقله في ذلك مقلد لفهمه الخارق يمكنه من الإفادة، "فمن جال في العلم الإلهي الذي هو من أقسام الفلسفة وكان دليله الفهم الخارق أجاد وأفاد، ومن لا فلا، **ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور** (النور/ 40)"[2]

ويؤكد الشيخ العلاوي هذا المعنى في سياق آخر بقوله: "المنشغل بفن الفلسفة قد يدبر عن الحق في حال الإقبال عليه، إلا إذا كان له النصيب من عقيدة الخصوص لأن ما وصل إليه من عدم الإدراك هو ما ينبغي الاعتماد عليه، وتلك عقيدة الإسلام"[3]، لأن سبيل الخصوص دليله إلى الإدراك هو العجز عن الإدراك ، وهذا ما يحيله العقل بما هو مفكر، ونجاته تكمن "في تسليم المقام لأربابه، لأنه أغمض من أن تتوصل إليه العقول"[4]. فالعقل وإن حرم الإدراك وعجز عنه فهو لم يحرم التسليم والقبول، ما دام يدرك ولا يدرك، أي يدرك وجود ما يتجاوزه ولا يدرك ماهيته وحقيقته، فله حينئذ الإذعان والتقليد. طبعا، هنا المقصود هو العقل من جهة كونه مفكرا، لا من جهة ما هو قابل،

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج1، ص395.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، ص 56.

[3] المصدر نفسه، ص 48.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 66.

وهذا هو المعنى نفسه الذي ذكره الأستاذ الديناني أن العقل يدرك محدوديته وبفعل إدراكه محدوديته، يجب له طلب المعرفة من طريقه غير المعهود الذي يعبر عنه الشيخ العلاوي في كثير من النصوص بالمعرفة الخارقة.

يعطي الصوفية للقلب الأهمية الكبرى في تلقي العلم الإلهي الذي لا سبيل للعقل إليه، وهذا العلم لا نصل إليه ببذل جهد بل هو محض وهب إلهي، يقتضي فقط الاستعداد الجزئي، طبعا هذا الاستعداد ليس موجبا لتلقي هذا العلم بل يتوقف فيضه على الوهب الإلهي وباختيار منه تعالى لأن الصوفية لا يتناقضون مع المبدأ الوجودي الذي يمنع أن يكون المعلول حاكما على علته فكما يقول ابن عطاء الله السكندري: "لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك، ومحو دعاويك، لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستر وصفك بوصفه، وغطى نعتك بنعته، فوصلك إليه بما منه إليك، لا بما منك إليه" [1]، الأساس في العطاء الإلهي يكون بحسن الأدب معه تعالى، ومن الأدب عدم نسبة شيء معه فكيف بأن يكون الكسب الإنساني علة لفعل الله تعالى، وبمعنى آخر كيف يُعقل أن يكون مَن وصفه العدم علّة لمن وصفه القدم، بهذا الاعتبار لا يكون العلم المُفاض على القلوب إلا محض فضل، وهذا لا ينفي التعمّل تكليفا وأدبا ، يقول الأمير عبد القادر الجزائري: "وما كان فوق حدها (حد العقول من العلم) المحدود لها، لا حيلة لها في الوصول إليه واكتسابه، وإنما لها أن تتعمّل بالأعمال الشرعية، وتستعد الاستعداد الجزئي، وتنتظر الوهب من الوهاب ـ تعالى ـ فإنها علوم وهب، لا علوم كسب، وهو المسمى بالعلم اللّدني" [2]، فالمجاهدة لا تعد علة الوهب الإلهي لكن يمكن التعامل معها بأنها مقدمات إعدادية فقط ، ويحدث عنها الفيض والكشف لا بها كأن تكون علتهن هذا الذي برفضه العرفاء تحققا وتأدبا.

---

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، ص 30.

[2] الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج 1، ص 450.

أعطي القلب الأهمية في تلقي العلم اللّدني لما له من خاصية التقلب، والوعاء من جنس ما يعيه، فالتجليات الإلهية من صفاتها التحول والتعارض مثل القلب حيث أن خاصيته التقلب، كما أن القلب لا يتقيد بصورة أو ماهية بل هو بمثابة مرآة إذا كانت مجلوة صلحت أن تكون محل انعكاس ما يحاذيها من الحقائق، لذلك كان القلب مما يسع الحق معرفة وتحققا، "وانظر قول الحق حيث قال: **لا يسعني إلا قلب عبدي المؤمن** (ورد بلفظ ما وسعني ظارضي ولا مائي ووسعني... أخرجه الديلمي في الفردوس3/ 174 برقم 4466 موقوفا على أنس بن مالك)، فلا يسع الوسع إلا الواسع. وذلك شيء من وراء العقل، خارج عن الحصر والقصر، لا تضبطه نقول ولا تحصره عقول:

تنقل إلى حق اليقين تنزها عن العقل والنقل الذي هو قاطع"[1]

وبمقتضى سعته الحق تعالى يلزم تبدل حال العبد من الظلمة العدمية والقيد الماهوي بحكم تحيزه وملابسته لعالم الماهيات والأغيار، لأنه كما يرى الشيخ العلاوي في مجال التربية، أن هناك مبدأ يحكم على السالك، وهو مبدأ المجالسة مجانسة، وأن الطبع يسرق، فيحذره من مخالطة الأشرار وأصحاب الدعوى العريضة التي لا مصداق لها، لأن المخالطة والمجالسة لها الحكم عليه، فينصبغ سلوكه وشخصيته، على منوال من يخالط، فكذلك في مجال الحقائق والعلم بها فالإنسان ما يحسب نفسه ابن هذا العالم الحسي والنفسي فإنه لا يرتقي أبدا ويمنع عنه الاستعداد للتجرد، والتطور إلى طور أعلى، لذلك على العاقل والمفكر أن يقبل عجز عقله، وحدوده، لكي يسمع إلى من يأخذ بيده إلى سعة الإطلاق فيكتسب تنورا لم يكن له حين لازم صحبة عقله، فيتنور عقله بالتبع عند تنور وجوده بفعل مخالطة عالم الحقائق الإلهية المفارقة ، "ففيض هذا العلم متقدم على تعقله، فإذا وردت هذه العلوم من الوهاب، عقلها العقل وصارت عنده من

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص158.

المعقولات... بعد أن كان لا يتصورها ... بل ينكرها إن سمعها" [1]، بل كما يقول الشيخ العلاوي، في مرحلة السير في أطوار العشق الإلهي : "قال بعض العارفين قال لي قلبي عن ربي، القلب إذا كان منورا فارغا من وجود الأغيار لا تبقى له واسطة بينه وبين ربه، فيحدثه في سره حديثا تعجز عن إدراكه العقول"[2].

هذه حالة العارف الذي يتلقى العلم منكشفا على مرآة قلبه نتيجة أنه لم يعد غيرا للحق تعالى بعد أن ذهب عنه حجاب البعد بسبب توهم الغيرية بسبب الاعتماد على عقله المفكر الذي أراه غيريته للحق تعالى وبمقتضاها فهم أن له عملا يجب القيام به يكون هذا العمل سبب الجزاء، وهذا حجاب خطير في طريق معرفة الحق تعالى المعرفة اللائقة بجلاله وجماله، المعرفة التنزيهية التي تقضي بعدمية كل ما سواه لا نفي المشابهة له بالمعنى المأخوذ به عند الفلاسفة والمتكلمين ، إذ لا موجود سواه فكيف يكون موصوفا بأية صفة كانت ما دام يمكن أن يتلبسها موجود غيره، لذا وجب الخروج عن العمل الذي يتوهمه العامل والخروج عن العامل الذي يتوهم لنفسه نحوا من الوجود، خرقا لعوائد النفوس، وأوهامها حتى يتمكن من خرق طور العادة الذهنية، وصولا إلى ما يتجاوز العقل، "العارف في هذا المقام... مكلف بالخروج عن الكل (ظهور، بطون، غيبة، حضور)، لأن المقام لا يقبل من الظهور شيئا فكل ما سوى الكنزية لا يعقل فهو مطلسم كنز مجمل لا اسم ولا نعت، ذات في ذات... قد تطلب منه هذه الحضرة الخروج من شبحه وروحه ونفسه وعقله، وعن الأسماء والصفات وكل ما فيه رائحة التجليات، تأمره بالجمع وطي الظهور في البطون والبطون في الظهور"[3].

تمثلا لما جاء به الرسول (ص)، من مستويات معرفية متدرجة يتفاضل أهل العلم على حسب حصولهم للمرتبة الأشرف، ذلك أن العلوم بينها تباين مرتبي، أجملها

---

[1] الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج 1، ص 450.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص112.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص309- 310.

الشيخ العلاوي في ثلاثة مراتب، وكل مرتبة منطوية في التي تعلوها بحيث لا يمكن الارتقاء إلى الأعلى إلا بتحصيل التي تحتها، كالمقامات، وكان للعرفاء النصيب من العلوم، " فمن ذا الذي يكون هواه تبعا لما جاء به محمد (ص) وقد جاء بعلوم ثلاثة وهل يوجد فيما سوى العارفين من حصل على هذه العلوم فضلا عن متابعتها وقد جاء (ص) بعلم منقول وعلم معقول وعلم من وراء العقول... لا والله لا يوجد في غيرهم" [1]، فالعارف الكامل هو من تحقق بالمراتب الثلاثة للمعرفة، فهو ذو عقل وشهود بمعنى أنه تحقق بالظاهر والباطن معا ، وتبعا لذلك حصلت له الرؤيتان أو الشهودان شهود الكثرة في الوحدة وشهود الوحدة في الكثرة، ولا يحجبه شهود ذا عن شهود ذاك، "ذو العقل يرى الخلق ظاهرا ويرى الحق باطنا، فيكون الحق عنده مرآة الخلق، لاحتجاب المرآة بالصورة الظاهرة، وذو العين هو الذي يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة في الصورة، وذو العقل والعين هو الذي يرى الحق في الخلق وهو قرب النوافل، فيرى الخلق في الحق وهو قرب الفرائض"[2]، يتدرج العلماء في معرفتهم لله تعالى، فمن شاهد للكون، يبحث عن مبدئه الكامن وراءه، مستعملا قياس الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو الكون لا المكوِّن، لكنه يسعى لمعرفة المبدأ تعالى، ومن شاهد للمكوِّن، نتيجة انطماس وجوده وامحاء الأغيار، يبحث عن الكون ولم يجد له في شهوده ما يثبته، إلا قياس الغائب على الشاهد، والغائب هنا هو الكون، حيث يرى هذا العالم الحق ولا خلق، فالمستدل به هو الله تعالى والمستدل عليه هو الكون، ومن متحقق بالبرزخية العظمى لا يغيب عنه الوجود المطلق حين شهوده للخلق، والعكس كذلك، وهو ذو العين والعقل، إذ يرى بعقله الكثرة وبسره الوحدة ولا يغيب ذا عن ذا، في الحالتين.

---

[1] المصدر السابق، ص161.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 205.

يعترف الشيخ العلاوي بوجود مستوى ثاني للعقل، وهو العقل القابل الذي أسس له الشيخ محيي الدين ابن عربي، هذا العقل بفعل انقياده للكشف وفهمه عنه كسب من الشرف ما مكنه التنور بالنور الوجودي المطلق.

" وقد خمر الغرام منا عقولنا كأننا في خبل ولست أرى خبلا

....

لنا من عقل العقول عقل فيا له جوهر فريد الحسن يعتبر عقلا

لا يعقل ما سوى الله جل ثناؤه فهذا هو العقال يعقل ولو قلا "[1].

بعض الباحثين من يصطلح عليه بالعقل الشهودي الذي يوفق في البرهنة على العلوم الإلهية، الحاصلة بغير طريق الفكر الخاضع في عمله لما تجيئه به الآلات الحسية الجزئية، لذلك يعتبر الشيخ العلاوي أنه من الكراهة استعمال التفكير عند العارف بعد تحققه بالوحدة في الموجودات، بحيث يقول: "يكره للعارف التفكر في القلب المخلوقات بعد فنائه في الذات... ومن تفكر في الخلق استتر عنه الحق... لأن التفكر يكون في المصنوعات لا في الذات"[2].

رغم ميل العرفاء، ومعهم أهل الظاهر المتمسكون بالنصوص الدينية، إلى ذم العقل، نتيجة طبيعته التكوينية المتمثلة في التقييد من مصدر العقال، إلا أنهم (العرفاء)، لا يستطيعون أن ينفوا دوره في ربط الإنسان بمبدإ وجوده وخالقه، من خلال مصارحته له بضرورته، ولا انفكاك للوجود عنه. وفي هذا إقامة الحجة على الإنسان بأن يثق بمبدئه الموجب له، "أهل البصيرة يعترفون بأن العقل والعقال مشتقان من مصدر واحد، غير أن الشد أو الوثاق الذي يمكن أن يستوحى من كلمة العقل يعني أن العقل يشد الإنسان إلى مبدأ الوجود وفهم هذا المعنى بالشكل الصحيح، هو ما يمكن أن يدعى بمقام الفناء والاندكاك في نور تجلي الحق تعالى. وعليه فالعارف بالله والبالغ لمقام

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي ، الديوان، ص09.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص184.

المعرفة عن طريق الله بواسطة الله، لا يناصب العقل العداء قط وإنما يعتبره من أنوار تجلياته"[1]، وهذه نظرة العارف للعقل في إطار مرتبته الوجودية، حيث يكون مظهرا للحق تعالى، وصورة لظهوره النوراني، وهو فيض العقل الأول الذي يتمثل في الحقيقة المحمدية والصادر الأول، فيحمل من التجرد ما يجعله في مقام شريف، لكن دائما في إطار عالم ما تحت السماء السابعة.

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص394.

الفصل الخامس: مسألة الوجود في العرفان

المبحث الأول: وحدة الوجود وكثرته.

المبحث الثاني: الوجود الوجوبي

المبحث الثالث: الوجود الإمكاني

المبحث الأول: وحدة الوجود وكثرته.

1 ـ الوجود ومعرفته:

مفهوم الوجود أبسط المفاهيم وأشدها بداهة، ويتعذر تعريفه بالحد وبالرسم لأنه ليس بماهية فيأخذ صبغة أحد الكليات الخمس ، وهذا ما نجده في كتب الحكماء التي تنفي عنه كونه جنسا أو فصلا أو نوعا . لأن الوجود غير الماهية بل هو عارض عليها تتلبس به في الخارج، وكل ما نطالعه في كتب الحكماء من تعريفات له هي بمثابة تعريف باللفظ أو شرح لاسمه، كقولهم أن الوجود هو الظهور أو هو ما كان خارج صفحة الذهن.

بساطة مفهوم الوجود تجعله يظهر في النفس بدون واسطة حتى واسطة المفهوم لأن المطلوب في الحد المعرف والمفسر أن يكون أوضح مما يرادتفسيره أو تعريفه ولا مفهوم أوضح وأجلى من مفهوم الوجود.

أما فيما يخص حقيقة الوجود فإننا نواجه إشكالية في التعامل معها " فقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه... وغير واضحة، ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم"[1]، والتعبير عن الوجود بالمفهوم، هو رجوع إلى الذهن، لأن المفهوم مجاله صفحة الذهن لا صفحة الوجود والخارج، ذلك أن " الشيء الذي هو عين الخارجية، ليس بالإمكان تبديله إلى أمر ذهني. من هنا يظهر أن حقيقة الوجود ليست ذات وجود ذهني، والشيء الذي ليس له وجود ذهني، لا يوصف بالكلي ولا بالجزئي.. والشيء الذي هو بذاته بسيط ومتشخص، لا بد وأن يكون منزها عن صفات الماهية "[2]، فالماهيات كما المفاهيم موطنها صفحة الذهن، والوجود غير ذلك، وبالتالي فإن إدراكه

---

[1] رضا الصدر، الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1986، ص 85.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص 276.

الذي يؤول إلى تحويله في الذهن يخرجه عن حقيقته، لأن حقيقته هي الخارج ومعرفته تقتضي إخراجه عن حقيقته بحيث نتعامل معه في الذهن والعقل بأن نلبسه مفهوما وهنا قد جعلنا مفهوم الوجود غريبا عن ذاته وبالتالي ابتعدنا عن حقيقته بمجرد ما أردنا أن نعرفه، فالوجود بما هو وجود " ليست لديه صورة عقلية ومعنى ماهوي لأنه وفي عين الخارجية والتحقق، يستحيل انتقاله إلى عالم الذهن لشدة الفعلية والتحصل... ونظرا لافتقاد الوجود للصورة العقلية وعدم وقوعه ضمن دائرة المقولات، فبالإمكان أن ندرك أن الحد أو التعريف الذي يمكن أن يعبر به عنه، ليس سوى تعريف لفظي فحسب "[1]، ذلك أن المعرفة هي حصول صورة الشيء عند العقل والصورة العقلية للشيء غير الصورة الخارجية له، بينما الوجود هو العين الخارجية، وهذا غير الماهية فلأن حقيقتها مخالفة لحقيقة الوجود فإنها تقبل الإدراك والتعريف.

هذا الوجود بحسب الحقيقة والمفهوم، أما من حيث صدقه على الأشياء فهل يكون انطباقه على مصاديقه من حيث الاشتراك اللفظي أم من حيث الاشتراك المعنوي؟

هنا ثلاث اتجاهات:

أ ـ اتجاه يقول بالاشتراك اللفظي لحقيقة الوجود ، أي أن وجود أي موجود هو نفس ماهيته، بحيث يكون المعنى أن وجود الإنسان هو ناطقيته، ويؤول هذا المعنى إلى تباين معنى الوجود بتباين مصاديقه، فمعنى وجود الإنسان هو غير معنى وجود الحيوان، وهكذا كل موجود من حيث وجوده مباين لغيره من الموجودات بهذه الحيثية أي حيثية الوجود.

ب ـ اتجاه يقول أن صدق مفهوم الوجود بين الواجب والممكن هو من حيث الاشتراك اللفظي، بينما صدقه على الممكنات هو من حيث الاشتراك المعنوي، ذلك أن الوجود له معنى عند الواجب يختلف عن معناه عند الممكن، بينما ينطبق على جميع الممكنات بمعنى واحد.

---

[1] المرجع السابق، ج2، ص 273 – 274.

ج ـ الاتجاه الثالث يقول بالاشتراك المعنوي للوجود في جميع انطباقاته الوجوبية والإمكانية، فلفظة الوجود لها معنى واحدا في سائر مصاديقه، هذا الرأي أخذ به أغلب الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء مع اختلاف بينهم سواء ممن يقول بأصالة الماهية كأن يكون الوجود متحققا في الواجب تعالى أما الممكنات فهي موجودة بمعنى منسوبة إلى الوجود الذي هو الواجب لا بمعنى أنها موجودة بوجود فردي شاخص هو لها. وصفوة القول في هذا الاتجاه، وهم الإشراقيون، فإنهم يعتبرون أن الوجود واحد حقيقي ليس فيه كثرة لا بحسب الأنواع ولا بحسب الأفراد ولا بحسب المراتب، أما الموجود الذي هو الماهية فمتعدد وكونه موجودا بمعنى انتسابه إلى وجود واحد ومحقق هو الواجب تعالى.

وهناك في هذا الاتجاه من يقول بأصالة الوجود وهم فريقان، الفريق المشائي، يرى أن للوجود أفراد ومصاديق متعددة تتحقق في الخارج، وأن الماهيات تابعة لها ومنتزعة منها، ويعتقد هذا الفريق أن التباين بين الأفراد يكون بتمام الذات لا بالفصول والمصنفات لبساطة الوجود. خلاصة رأي هذا الفريق أنه يؤمن بكثرة الوجود والموجود.

بينما فريق من المتألهين أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، يرى أن التباين بين أفراد الوجود يكون في الشدة والضعف والتقدم والتأخر ، بينما تشترك هذه الأفراد في الحقيقة الطاردة للعدم أي أن الوجود هو التشخص والظهور الذاتي والمظهر لغيره ، فطبيعته من طبيعة النور الطارد للظلمة، فالوجود عند هذا الفريق ، ذو حقيقة واحدة مشككة ذات درجات ومراتب مختلفة، فيكون واجبا في مرتبة وممكنا في مرتبة أخرى، وعلة في مرتبة ومعلولا في مرتبة أخرى. ومجردا في مرتبة وماديا في مرتبة أخرى وهكذا.

2 ـ المواقف المعارضة لوحدة الوجود العرفانية:

لقيت فكرة وحدة الوجود معارضة شديدة وسط الحقل الديني، سواء ممن تربطهم بالعرفاء علاقة صداقة أو ممن يظهرون لهم العداوة، وسبب هذه المعارضة راجع إلى

اعتقادهم أن القول بوحدة الوجود يعني الاعتقاد بالحلول والاتحاد، وبهذا الاعتبار لا فرق بين العرفاء والمسيحيين القائلين بالتجسد، أو الديانات البدائية التي تتحدث عن حلول روح الإله في قديسيها وزعمائها، مع العلم أن مقررات شريعة الإسلام التي يتمسك بها العرفاء ويدعون أنهم من خواصها تقضي بالتنزيه التام لله تعالى عن أن يحل في مكان مهما كان بما فيه ذات الإنسان، كما أن الشريعة الإسلامية لا يصبح لها معنى إذا اتحد الرب بالعبد، لأن ذلك يؤدي إلى ذهاب الثنائية التي بها يقع التكليف (المكلَّف والمكلِّف)، فعقيدة ترفض أن يكون الله تعالى له شبيه، أو تكون له صفة تجعله في مقام يشبه مقام الخلق، بطبيعة الحال لا تقبل أي وجه من وجوه المحايثة لله تعالى مع خلقه، ولا أن يتحد بالخلق، فالذين رفضوا وحدة الوجود من أصدقاء العرفاء رفضوها تنزيها لهم عن القول بالحلول والاتحاد، فنفوا عنهم وحدة الوجود وأثبتوا لهم وحدة الشهود، وهناك من ميز في العرفان بين من يؤول اعتقادهم إلى وحدة الشهود واعتبروهم من أهل التصوف السني، وبين من يعتقدون بوحدة الوجود بمعنى الحلول والاتحاد، وصنفوهم ضمن التصوف الفلسفي الذي نهل من الغنوصية والفكر الهندي واليوناني القديم.

مثلا ما يعتقده الدكتور جلال شرف، حينما يميز بين وحدة الوجود ووحدة الشهود في قوله: "فرق كبير بين نظرية في الفناء تؤدي إلى وحدة الشهود، التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود إلا الله وبين نظرية في الاتحاد والحلول تؤدي إلى القول حتما بوحدة الوجود: وهي نظرية فلسفية عقلية تلغي الثنائية بين الحق والخلق وبين الله والعالم"[1]، فكما هو واضح من خلال النص، أن صاحب هذا الرأي يقيم تلازما بين وحدة الوجود والاتحاد والحلول. مع العلم أن هذا الاتجاه يقيم تمييزا بين التصوف الإسلامي السني والتصوف الفلسفي الإشراقي، الذي لا يقول بوحدة الألوهية فقط، بل يتعدى ليصل إلى إقرار وحدة الحقيقة الوجودية، فغاية التصوف السني في رأيهم، هو التقيد بـ" **لا إله إلا الله**"، أما التصوف الفلسفي فهو يوحد الوجود في صورة " **ليس في**

[1] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، بيروت، 1984، ص292.

الوجود إلا الله " أو وحدة الحق والخلق، كما يعتقد أبو العلا عفيفي [1]، هذا الأخير في شرحه لفصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، نلمح عليه تسارعا كبيرا في اقتناص كل جملة أو فكرة تدل على وحدة الوجود، إذ نسجل من خلال متابعته وقراءته لنصوص الفصوص عدة تدخلات نسب من خلالها إلى الشيخ الأكبر القول بالحلول والاتحاد وفي سياق هذه المتابعات حاول الأستاذ عفيفي تنزيه التصوف الإسلامي من القول بوحدة الوجود ــ في زعمه ــ وبهذا أخرج جانبا كبيرا من نصوص الشيخ الأكبر من التصوف الإسلامي لأنه يرى (الأستاذ عفيفي) أن وحدة الوجود نظرية فلسفية مطبقة بشكل تعسفي على القرآن الكريم والسنة النبوية مادام أن العرفاء لا تنفك تخريجات مشاهداتهم وأذواقهم عن إسنادها للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

نجد أن هذا العداء لوحدة الوجود، سببه الوحيد، هو وقوع التباس في تحديد ماهيتها وخاصيتها، ومن جهة أخرى عدم الإحاطة بكتابات العرفاء بالله ورؤيتهم للوجود، إذ جعلوا وحدة الوجود مرادفة للحلول والاتحاد، "أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين خارجتين على العقيدة الإسلامية هما الاتحاد والحلول... محاولة تأنيس الله أي إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات... كما حدث في عقيد اليهود، والحلول الذي يعبر عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت في الناسوت كما حدث في المسيحية... أما الإسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول. بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق"[2].

ننتهي في استنطاقنا لهذا الاتجاه المعارض لوحدة الوجود العرفانية، إلى القول أن معارضة وحدة الوجود اتخذت شكلا كلاميا، فعوض أن تبقى في مستوى الاختلاف في الفهم وفي المنهج، تصاعدت المعارضة لتأخذ صبغة كلامية، بحيث عدت نظرية وحدة الوجود مساسا بالعقيد الإسلامية السنية، وكان من نتائج هذا الرأي تكفير فريق كبير من العرفاء وأقطابهم كالشيخ محيي الدين ابن عربي وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي، والأمير عبد القادر والشيخ احمد بن مصطفى العلاوي، والقائمة لا تنتهي باستمرار خط

---

[1] أنظر: ابن عربي، فصوص الحكم، شرح وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2، 1980، ج1، ص ص 25 – 26.

[2] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، ص 334.

العرفان، وزاد هذا الفريق المعارض، إلى نعت العرفاء بأنهم غنوصيون وباطنيون يلتقون مع الإسماعيليين.

ويساند هذا الرأي موقف الأستاذ الجابري في قوله: " فمنذ ظهور الفرق الكلامية عقب انهزام علي ابن أبي طالب أمام معاوية في الصراع المرير على الخلافة، إلى بلوغ العرفانية في الاسلام قمة أوجها سواء مع الفلاسفة الإسماعيليين أو مع الفلاسفة الباطنيين الإشراقيين كابن عربي والسهروردي، منذ ذلك الوقت والتداخل بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي قائم ومتجدد، أما المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه فهو، كما أكدنا مرارا، الهرمسية بالدرجة الأولى"[1]

فتم بموجب هذا الموقف تثبيت وحدة الشهود كنظرية سنية في التصوف، ووحدة الوجود كنظرية شيعية باطنية في التصوف، وعدنا من جديد نمدد من شعب علم الكلام ليشمل التصوف كذلك.

ونحن إذ نناقش هذا الفريق، نعتبر أن منطلقاته الاستدلالية التي بموجبها أنكر وحدة الوجود، لا تعدو كونها تحامل ناتج عن سوء فهم، وسبب هذا الفهم السيء، هو المقدمات التي أنشأها هذا الفريق والتي لا يسلِّم بها العرفاء أنفسهم فكان بمثابة من يقر بفكرة يعتقدها وحده ولا يلتزم بها العارف، ثم يبطلها بسلسلة من الإلزامات، فيكون هذا الفريق رادا على قناعاته هو ولا يلزم ردُّه العرفاءَ من أية جهة، وهذا النوع من الاعتراض هو نفسه الجدل الذي طالما مارسه المتكلمون في تكريس الخصومة والعداء تجاه مخالفيهم، فمثلا المعتزلة افترضوا أن الرؤية لا تتعلق بما ليس بجسم، فقاموا بدليل قياس الغائب على الشاهد، بإبطال رؤية الله تعالى بالأبصار وعندما واجههم القرآن الكريم بما يناقض التزامهم، غيروا الحكم الظاهر لآية الرؤية، فكانوا بمثابة الراد على نفسه، ولا يلتزم القرآن بتأويلهم. بحيث لم بكن فهمهم لمسألة الرؤية مؤسسا على القرآن وسنة النبي (ص)، وإنما كان إلزاما منهم لهما بما انتهى إليه نظرهم ودليلهم الفكري. إذن أمر مخاصمة وحدة الوجود العرفانية، يؤول إلى ما آلت إليه أغلب المواقف والآراء التي لم

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 275.

تحقق في الأمر من مضانه ونصوصه، فكان على هذا الفريق أن يقرأ نظرية وحدة الوجود انطلاقا من نصوص العرفاء وينتبه لتحذيراتهم، ذلك أن العرفاء ينفون الاتحاد والحلول بصريح نصوصهم، "وبيان انتفاء ذلك هو أن لا وجودين ولا ذاتين حتى تحكم باتصالهما أو بالاتحاد بينهما أو بالحلول، فإن من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده عين محال. ولا مساغ للاتحاد الذي هو تصير الذاتين ذاتا واحدة لأنه إن كانت عين كل واحد منهما موجودة في حال اتحادهما فهما إثنان لا واحد، وإن عدمت العين الثانية فليس ذلك باتحاد بين شيئين لعدم أحدهما وإن عدما معا كان عدم الاتحاد أظهر وأبين. ولا مساغ للحلول الذي هو عبارة عن دخول إحدى الذاتين في الأخرىن لأنهما إما أن يكونا واجبين، أو واجب وممكن، والأول مستحيل بواضح البرهان، والثاني باطل بالبداهة إذ لا بقاء للحادث مع تجلي القديم"[1].

كذلك كلام الأمير عبد القادر في الموقف 248، الذي يحذر فيه من إسقاط الفهم الذي يؤسس على الرؤية الكلامية والفلسفية للوجود على الرؤية العرفانية للوجود، عندما يثير قضية الأمثال التي ضربها الحق تعالى لعباده ليعلموا أن كل مثل هو الحق المتنزل لا غير فهو الظاهر في المظاهر التي ظهر فيها وما المظاهر إلا محض صور لا وجود لها في الخارج ، والعارف الحق هو الذي يرى الحق وراء المظاهر وهذه مسألة رأى الأمير عبد القادر أنها خارجة عن طور العقل، لأن العقل يقر بالوجودات المتعددة ويميز بين الوجودين ؛ الوجود المقيد والوجود المطلق ، لذا فإن سمع أن العالم هو تنزل الحق وتعين له وبالتالي العالم هو مظهر تجلي الحق، بما يؤول إلى أن الحق هو عين العالم، لا يفهم إلا ذوبان وجود في آخر، أو اتحادهما في وجود واحد، لذا فهو يحذر من توهم شيء من هذا القبيل لعلمه أن العقل والفكر يسبق إلى مثل هذا الفهم: "وإياك ثم إياك أن تتوهم أو تتخيل ـ فيما أذكره في هذا الموقف ـ تشبيها عقليا أو تمثيلا وحلولا واتحادا أو سريانا أو امتزاجا أو ارتساما أو اتصالا أو انفصالا أو مقابلة أو مقارنة أو

[1] أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري، نثر الدرر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 16.

تقديما أو تأخيرا أو قبلية أو بعدية أو كيفا أو كما أو معية أو أينا أو متى أو ترتيبا فمن توهم شيئا من ذلك سقط في مهواة التلف على أم رأسه."[1].

وقد يتفنن خصوم نظرية وحدة الوجود، في تأويل وفهم شعور العارف فيميزون بين شعورين وبمقتضى هذا التمييز يصنفون الصيغ التعبيرية للعرفاء عن مشاهدهم، إن اتحادا أو حلولا، " عندما يدعي المتصوفة الفناء في الله أو وحدة الشهود أو الاتحاد أو الحلول حلول الله فيه فلا ننسى الأساس الذي يبني عليه علاقته مع الله... فيقول بالاتحاد إذا كانت بنية فكرته عن أحدية الله أقوى عنده، أو بالحلول، حلول الله فيه، إذا كانت بنية فكرته عن أحديته هي الأقوى عنده"[2].

لا يفوتنا أن ننبه إلى أن الأمر الذي لا يمكن الانفكاك عنه في رأي المعارض لوحدة الوجود هو مسألة الثنائية، التي يصعب فعلا توحيدها اللهم إلا ذهنيا، فيكون التوحيد قضية ذهنية، لكن الغريب في الأمر أن أمر الثنائية أصله كذلك الذهن فتمييز الوجود بين واجب وممكن أو خالق ومخلوق أمر ذهني كذلك، فيغدو الوجود عند هؤلاء شأنه شأن الماهيات التي تتمايز بالحقيقة وتتحد بالاعتبار، بينما كما بينا أن الوجود هو محض الواقعية والخارج سرعان ما ينفلت إذا أردنا أن نتصوره، لأن تصوره إدخال له في ظرف الذهن، والذهن يقابل الخارج ومادام الوجود هو الخارج بما هو كذلك، فإنه لا يمكن تصوره وبالتالي معرفته بالذهن، وهذا الذي ينبه له العرفاء كذلك أن الوجود حقيقة واحدة وما في ذهننا حجاب عنها، فوجب الفناء عن عالم الصور، يقول ابن عطاء الله: " من وجدني لم يشهد معي غيري، ومن شهد معي غيري فما وجدني" [3]، والمغايرة حقيقة ماهوية والعينية حقيقة وجودية، لذلك رأى هذا الفريق أن وحدة الوجود نظرية عقلية محضة ولا علاقة لها بالشهود وبحقيقة الوجود، وكانت وحدة الشهود أمرا مقبولا لأن فيها إقرار باستهلاك الشاهد وتميز المشهود، وهو من الاعتقادات لا حقيقة واقعية، وبذلك فإن وحدة الشهود قُبلت لتضمنها الثنائية وإلا كان مصيرها التكفير والبراءة من مدعيها.

---

[1] الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج1، ص450.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 313 – 314.

[3] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، ص 60.

كيف تقبل وحدة الشهود وترفض وحدة الوجود؟ والحقيقة أن "وحدة الشهود هي مقام فناء عن شهود السوى وهذا مشهد يذوقه السالك في مقام الجمع والفناء، لكنه مقام ناقص ما لم يتوج بمقام أرقى منه، وهو مقام الفناء عن وجود السوى، وهو مقام البقاء"[1]، وهي الحالة التي لا يلتبس على العارف فيها، شهود الكثرة في الوحدة وشهود الوحدة في الكثرة وهو مقام الكمل المتحققين بحقيقة الإنسان الكامل المحمدي، ينعتون بذوي العنين الذين يرون الوجود على ما هو عليه في وحدته الحقيقية وفي تعيناته وشؤونه المتكثرة، والتي هي عين الوحدة.

3 ــ الطريق إلى وحدة الوجود:

انفراد العرفاء بالقول بوحدة الوجود، ليس نتيجة الدرس والبحث النظري بحيث يمكن الرد عليهم وإقامة إشكالات تزعزع طرحهم، بل ولا حتى تأييدهم بتدعيم طرحهم بمقدمات نظرية قوية، توقف الاحتجاج عليهم، لا هذا ولا ذاك، وإنما نتيجة أن العرفان كله عمل وعيان، فإنه يغدو من الصعب إبطال قولهم بوحدة الوجود، حتى ولو كان الدليل الذي يقدمه العارف على مدَّعاه ضعيفا، فهو لا يعتبر قوام قوله بوحدة الوجود قوة دليله وبنائه الاستدلالي، بل على العكس من ذلك، فالعارف يقر بعجزه أن يدلل على مدَّعاه، من الناحية النظرية، ويدعو المحتج عليه أن يسلك طريقا عمليا للإطلاع على ما يدعيه، فدليله هو السلوك ولا غير، أما ما يرتبه من مقدمات نظرية في هذا السياق، فمن أجل رفع شبه المعترضين لا البرهنة الحقيقية على مدَّعاه، ولعل الأمر الذي يوقف الاعتراض على العارف في مجال وحدة الوجود، ليس بالسهل، فقد طلب من غيره، أن يسلكوا سبيله، قبل أن يعترضوا عليه، مما دفع بالبعض إلى اعتبار هذا الكلام استدراجا للمعترض، وهو مما يتعارض مع قواعد النقاش والحوار، الذي يطلب بالقبول بالآخر

[1] مصطفى بن كمال الدين البكري، رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود، تحقيق: الأخضر قويدري، مطبعة بن سالم، الأغواط، ط1، 2011. ص 36.

على ما هو عليه، لا أن نفرض عليه طريقتنا ومن ثم نناقشه، على كل حال فإن العرفاء لم يطلبوا من المعترض، سوى التسليم بعد الإطلاع على إثباتاتهم الإشارية، أما حقيقة مبدأ وحدة الوجود فهم أنفسهم اطلعوا عليها بطريق غير طريق العقل، ولا طريق الجدل والاستدلال، وإنما حصلوها ذوقا وشهودا، وهذا أمر لا يُلزِم غيرَهم، بل يلزم من حصل الذوق في ذلك، الطريق الأساس في ذوق وحدة الوجود هو الفناء، وقد لازم هذا الحال تعبيرات غير مستساغة عقلا ولا نقلا، سميت بالشطحات.

قد يطرأ على العارفين نتيجة الفناء، الحديث بكلام مستهجن يصطلح عليه الشطح والعبد حينها فاقد الشعور، لسانه لسان الحق تعالى، وهنا نذكر على سبيل المثال ما وقع لأبي يزيد البسطامي الذي ترجم عن هذا الحال بقوله: سبحاني ما أعظم شأني، "وكل ما صدر من القوم مما يوهم السامع ويشوش عليه، فهو مأخوذ من الفناء الحاصل لهم بواسطة التجلي الإلهي المقتضي فناء العبد وتلاشيه من لوحة الوجود" [1]، وهذا الشطح سببه تعجل العبد النطق والكلام وهو في حال امتحاق وجمع بلا فرق وفناء تام فيكون التجلي الإلهي قاهرا له لم يترك له فسحة للشعور بعبوديته وفقره، فإذا نطق في هذا الحال فيكون ناطقا بلسان الألوهية المالئة عليه شهوده ووجوده، فيشهد ذاته عين ذات الحق تعالى لاستهلاكه في وجوده بالكلية، "فإذا بلغ المريد ما ذكرناه بأن صار حقا بلا خلق وجمعا بلا فرق، وغاب عن وجوده وامتحق في شهوده، وصار كأن لم يكن شيئا مذكورا. فلم يبق حينئذ إلا الله. وقد يتكلم الولي في هذا المقام على لسان الألوهية وفي وحدة الوجود المطلق"[2]، نتيجة تدلي الفيض الإلهي الذي يمحو وجوده ويظهر عليه فيرى ويشهد ذاته عين ذات الحق لمحقه فيها واستهلاكه، ويصرح في إطار هذا الشهود بأقوال كالتي نقلت بعض العرفاء مثل قولهم: سبحاني لا إله إلا أنا وحدي ، أو ما في الجبة إلا الله، سبحاني ما أعظم شأني وغيرها من الشطحيات، والعارف في ذلك معذور، لأنه فقد التمييز وذهب حجاب البين الذي يحفظ المراتب، والحديث القدسي

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص204.

[2] المصدر نفسه، ص120.

الذي يتحدث عن القرب يؤيد ذلك حيث يكون الحق تعالى لسان العبد ويده وسمعه وبصره وهكذا، ويسمى هذا بقرب النوافل، في قبال قرب الفرائض حيث يصبح العبد سمع الحق تعالى وبصره ويده التي يبطش بها ولسانه الناطق به وهكذا. ويقابل الشيخ العلاوي حالة الفناء هذه بوقت الظهر حيث يزول الظل لظهور النور وامتلائه، " الظهر الحقيقي لا يحصل للعارف إلا عند خمود نفس الخليقة وزوالها من حيث هي، ولما كان المريد من جنس الخليقة فلا بد من زواله وعليه فلا يكون ظهور الحق عليه وإنما يكون ظهوره بنفسه لنفسه ويكون الحق هو المتنعم في ظهوره بذاته وصفاته لا غير ولهذا لا يتكلم العارف في هذا المقام إلا بما تستحقه الوحدانية من الانفراد"[1].

لقد التبس لدى كثير من الباحثين حال الفناء وما نتج عنه من شطح، فاعتبروا ذلك دعوى حلول واتحاد، بينما كما ورد في كلام الشيخ العلاوي هي حالة شهود ووحدة الوجود المطلق، فيكون العبد مستهلك الذات معربا لا عن نفسه التي ذهبت كما قال مع الذاهبين إنما يكون معربا عن الذات الإلهية، وقد يجوز العرفاء القول بالاتحاد لكن بغير المعنى الذي يفهم عند من يعتقد بالوجودين المستقلين اللاهوتي والناسوتي الذين ينتهي بهما الأمر إلى الاتحاد، لأن هذا الأمر محال، "قال الشرنوبي إن المشار إليه بـ"أنا" عند المحققين من أهل الله... هو وجود الحق عز وجل لا الوجود الجزئي. فليس هناك حلول ولا اتحاد، تعالى الله عن ذلك. وإذا وقع لفظ الاتحاد في كلام الصوفية، فإنما ... هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود به، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال، فهذا معنى الفناء في الله"[2].

ما صدر من العرفاء حالة فنائهم في الذات الإلهية، واعتبر من الشطح مثل قول أبي يزيد البسطامي: " سبحاني ما أعظم شأني" أو قول الحلاج: " أنا الحق" فهذه الشطحات تحصل للعارف في وقت خاص، فيطرأ عليه الفنا، ويستهلك وجوده في وجود

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص174.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص121.

الحق، حتى يخرج حسه ولا يرى لنفسه وجودا، فيفقد أي شعور أو إدراك لفقده وجوده، "وذلك تارة يكون في ذات الحق سبحانه فيتدلى له من قدس الإله فيض يقتضي منه أن يشهد ذاته عين ذات الحق، لمحقه فيها، واستهلاكه فيها، ويخرج في هذا الميدان بقوله: " سبحاني، لا إله إلا أنا وحدي" وكقوله: " جلت عظمتي، وتقدس كبريائي" وهو في ذلك معذور، لأن العقل... غاب عنه فهو يتكلم بلسان الحق لا بلسانه ومعربا عن ذات الحق لا عن ذاته. ومن هذا الميدان قول أبي يزيد البسطامي: " سبحاني ما أعظم شأني" وقول الحلاج: " انا الحق الذي لا يغير ذاته أمر الزمان، وما في الجبة إلا الله"... وأقوال بن الفارض مثل هذا كثيرة. وهذا ما يقتضيه الفناء والاستغراق في ذات الحق، وهذا الأمر خارج عن دائرة العقل، يدرك بالذوق، وصفاء الأحوال، فلا يعلم حقيقته إلا من ذاقه"[1].

وقد يحدث للمريد حالة سلوكه أن يطرأ عليه الفناء في الحضرة المحمدية فيعرب عن ذات رسول الله (ص) ويقوم مقامه وقد حدثت للكثير من العرفاء، ومن ثمار هذا الفناء أن يكون مجاب الدعاء، "قد يقع الفناء لبعض المريدين في هذه الحضرة حتى يصير يتكلم على لسان صاحبها عليه الصلاة والسلام كما وقع لأغلب العارفين وذلك لمحوهم فيها وكلما زاد العارف رسوخا في هذه الحضرة إلا ويزداد قربا من الله حتى يصير دعاؤه لا يرد" [2]. بل قد يصل الأمر بالعارف حالة فنائه في الذات النبوية إلى التعبير بكلام يوهم بعلو مرتبتهم على مرتبة الأنبياء، مثل ما ورد في قول الشيخ عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه: "معاشر الأنبياء أوتيتم لقبا، وأوتينا ما لم توتوه" أو قول بعض العارفين "نهاية أقدام الأنبياء، بداية أقدام الأولياء" هذه الأقوال والشطحيات التي صدرت من هؤلاء العارفين يفسرها الشيخ العلاوي بأنها تحصل حين يفنى العارف ويستغرق في ذات النبي(ص) ويغيب "عن ذاته في ذات النبي(ص)، فيتدلى له (ص)، ببعض أسراره، فإذا كسبت ذاته ذلك الشرف، لا تشهد ذاته إلا ذات النبي(ص)، وهذا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ص 22 – 24.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 332.

هو حقيقة الاجتماع بالمصطفى (ص)... فإذا حصل للعارف هذا الاجتماع، فيعلمه الله ببعض ما خص به نبيه (ص) من الخصوصية التي لا مطمع فيها لغيره (ص)، فيتكلم بلسان النبي (ص)، نيابة عنه في بعض ما اختص به النبي (ص) من الخصوصية العظيمة، التي له فيها علو وشرف على مراتب جميع الأنبياء والمرسلين، وهو يخبر عما أعطاه الله لنبيه (ص)، معبرا عن نفسه، فمن سمعه يظن أنه ينسب ذلك لنفسه وإنما هو يتكلم على لسان النبي (ص) لغيبته في ذاته، فإذا انفصل عن هذا الفناء والاستغراق، ورجع إلى حسه تبرأ من ذلك الكلام، لعلمه بمرتبته. وقال أنا عبد فقير"[1]، وحالة الشعور بالفقر تطرأ على العارف حالة بقائه وفرقه بعد فنائه وجمعه حيث يمكنه التمييز بين المراتب، لأن العقل الذي فقده حالة فنائه وشطحه عاد له.

بهذه الخاصية، أي خاصية الفناء يشهد العرفاء الوجود واحدا، بل يشهدون أنفسهم عين الوجود المطلق، لتجلي عظمته واندكاك وجودهم واستهلاكه فيه، فينطقون عن هذه الحالة معربين عن حقيقته المطلقة، بلا تمييز، إذ الإطلاق يمحق كل غير، فأين وجود العبد وأين وجود الكثرة. سميت عباراتهم بالشطح، ليس لأنها لا تعبر عن الحقيقة، بل لأنها وردت بضمير المتكلم، فيضنها الغير، ادعاء الألوهية والإطلاق، بينما ذات الفاني لفنائها هي عين ذات الحق تعالى، شهودا ووجودا، فلا غير، أما بعد الفناء لا يصحح العارف الذوق، بل يبقى يشهد ذاته مندكة الوجود ولا وجود إلا وجوده تعالى، ويضيف تمييز نقصه عن كمال الوجود المطلق، أو ما اصطلح عليه الشيخ العلاوي بتمييز المراتب.

4 ـ وحدة الوجود الشخصية:

الوجود عند العرفاء حقيقة واحدة لا تكثّر فيه ا لا ذهناً ولا خارجاً، وهذه الحقيقة مجهولة الكنه لا نعرفها ولكن لها تعيّنات ومظاهر "وحاصل الأمر أن الحق تبارك وتعالى هو حقيقة الوجود كما تقدم لعدم حقيقة تضاهي حقيقته، وقد اتفقت مقالة العارفين

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ص 24 – 25.

بأن ما سوى الله عدم محض من حيث ذاته، لا يوصف بوجود مع الله سبحانه وتعالى إذ لو وصف به لكان ذلك شركا واثنينية، وهو مناقض لإخلاص التوحيد." [1]. والمقصود بالوحدة الشخصية للوجود، أي الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد حتى قيد الإطلاق وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك، "لو لم يكن القدم وصفه وعدم التحيز نعته لزم أن يكون معه غيره، وإذا كان معه غيره لزم أن يأخذ قدره في الوجود أي محلا لظهوره ويلزم التحيز بعد الإطلاق وذلك محال لما علمت من وحدانية الذات التي لا تتحيز بحيث لا يمكنها أن تترك لغيرها أدنى فسحة في الوجود لما يقتضيه اسمه الصمد بل أن العدم نفسه لا مقام له...كان الله ولا عدم ولا وجود مع وجوده " [2]، الاعتقاد بالكثرة يتعارض مع إطلاق الوجود في مستوى الذات، واعتبار الكثرة بعد الوحدة انقلاب في الحقيقة، فكيف كان الله ولا شيء معه، ويصبح بعد ذلك معه غيره، وقلب الحقائق من المحالات وإلا أصبح العلم جهلا والجهل علما وهذه سفسطة قبيحة، كما أن الإطلاق يتعارض مع التحيز الذي هو من لوازم القول بالكثرة، لأن الكثرة سببها الحدود بين الموجودات، فبسبب الحد ينتهي وجود الأول ويبدأ وجود الثاني، وهكذا.

ويذهب الشيخ العلاوي إلى أن العدم المتصور في ذهن الإنسان هو حقيقة من حقائق الذات بمعنى أن كل عين وكل ما يخطر في الذهن، هو حقيقة من حقائق الوجود المطلق، الواحد وحدة حقيقية، لأن " العدم المحض لو فتشته بعد أن صورته لوجدت فيه حقيقة من حقائقه سبحانه وتعالى إذ حقيقة الذات لا تخلو منها حقيقة فلهذا سميت حقيقة الحقائق... والأشياء كامنة في أضدادها ولولا الأضداد ما ظهر المضاد ولا يفهم هذا الكلام إلا من تحقق بحقيقة الوحدانية في الذات... وأما قوله تعالى : **ليس كمثله شيء** (الشورى/ 11)، فلعدم وجود الشيء ولا تحسبن هذا العالم شيئا وإنما هو لا

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص22.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 52.

شيء ولا تعتقد أنه غير أو أجنبي عن الحضرة الإلهية، وإنما هو مظهر من مظاهرها وسر من أسرارها ونور من أنوارها "[1]، في ظل الإقرار بوحدة الوجود، ترتفع الحدود الوهمية له في الخارج، ويظهر البحر على حقيقته، بحيث يبدو الموج هو عين البحر وشأن من شؤونه، لا منفكا عنه، ولا غيرية بينهما، فكذلك العالم ليس بالغير فيتحيز وجود الوجود، بل هو شأن من شؤونه، ومظهر له، ظهر فيه لا غير.

وغدا كلّ ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكلّ ما يتعلّق به معرفة وإدراك، يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء. شهود الوحدة بعد أن كان العارف في غفلته السابقة يرى الكثرة ويعتبرها، ليس معناه أصبح الوجود واحدا بعد أن كان فيه نحو من الكثرة، وإنما كما كان هو الآن، لكن ظهر للعارف في مرآة المكونات، بكيفية " يكشف العبد عن ذلك الظهور، فيقول رأيت الحق في الخلق، كما قال (ص): ... ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه، وقال إبراهيم (ع) للكوكب: (**هذا ربي**). ورآه المسيح في نفسه فقال: (**أنا والآب واحد، ومن رآني فقد رأى الأب**)... والحق من وراء ذلك، وهذا باعتبار ما تتوصل إليه المدارك، ولك أن تقول هو ذلك، وكل شيء هالك، والأمر أجدر من أن يذكر على الوجه الأحق ولو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته"[2].

وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه وآثاره ، لأنه بحسب ذاته المقدّسة ليس محدوداً مقيّداً بتعيّن ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخّصات وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ وقول سيدي عبد القادر الجيلاني يؤكد هذا المعنى:

"ما في الحقيقة إلا الله لا شيء غيره فشم شذاه فهو في الخلق ضائع." [3]

---

[1] المصدر السابق، ص 53.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 60.

[3] نقلا عن: أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 323.

وهذا الوجود الواحد وحدة شخصية له ظهورات وشؤون وتعينات يتجلى فيها وهو هو لا غير ، وهذه التعينات تسمى بعالم الأحدية وعالم الواحدية، وكلّ ذلك لا يوجب تعدّد الحقيقة، بل هي باقية على وحدتها لا تكثّر فيها، كما أن النفس واحدة مجهولة الكنه لها قوى ومظاهر ، إذن المقصود من الوجود الذي هو واحد بالشخص ، هو ذات الوجود من حيث هو هو.

يمثل الشيخ العلاوي لوحدة الوجود بالمداد الذي يعد مادة الحروف كما الوجود مادة الموجودات، فيقول: " كانت النقطة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبي، إلى أن ظهرت بما استترت، فتشكلت في مظاهر الحروف... وإذا تحققت لم تجد إلا ذات المداد المعبر عنها بالنقطة" [1]. لأن العارف حقيقته حقيقة الوجود، مستهلك فيه، فلا يرى شيئا إلا ويرى الوجود، وبالتالي الكل أمثال مضروبة تشير إلى الحقيقة الواحدة، وهي الوجود المطلق، تنكشف للعارف، في كل ذرة وكل جرم بل في كل تصور ومفهوم، "الحق مستبد والوجود مستمد والمادة من عين الوجود، ولو انقطعت المادة لانهدم الوجود. فتحصل من هذا وجود العبد وما اتصف به ليس له فيه إلا مجرد النسبة، فمن تحقق بهذا المعنى فلا يجد عينا سواه، ولا وجود معه، فيلزمه أن يشاهده في كل شيء"[2].

يرى الشيخ العلاوي أن وحدة الوجود هي حقيقة قرآنية بلغها الأنبياء والرسل وغايتهم في ذلك هو إفراد الحق تعالى بالوحدانية وإنهاء للشرك بجميع ضروبه بحيث لا يبقى للغير في ساحة الحق تعالى ثبوت ولا وجود ، وبالتالي فإن الاعتقاد بوحدة الوجود ليس من بدع الصوفية لكن كل ما هنالك لا يمكن معرفتها بالاستناد إلى المدارك الطبيعية، "جاء في الكتب السماوية والأحاديث النبوية ما فيه الإشارة للتوحيد المحض ولكن النفوس أخلدت إلى الأرض، وتشبثت بالند والضد أو ليس في قوله تعالى: **أينما تولوا فتم وجه الله** (البقرة/ 115) وقوله: **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص23.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الموادالغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 21.

03) ما يمحو آثار الغير كقوله : **أبصر به وأسمع** (الكهف/ 26) وقوله: **الله نور السموات والأرض** (النور/ 35) وقوله (ص): لو دليتم بحبل..(أخرجه الترمذي في سننه عن أبي هريرة، برقم: 3298)، وغير هذا مما يشعرنا إحاطته سبحانه وتعالى بالأشياء الإحاطة العينية أي هو ولا شيء" [1]، وسبب إنكار وحدة الوجود رغم وضوح النصوص الدالة عليها، هو اعتبار أن ما تعكسه الحواس والأذهان هو الحقيقة والأصل، فوجب حينئذ البناء على ذلك، وبالتالي كل ما يتعارض مع هذا الإدراك يبطل في ميزان العقل والحس، وما دامت النصوص الدينية ثابتة بالتواتر وأن العقل يمكنه إثبات طريقها من خلال إثبات النبوة، فإنه لا مناص من تلك التصريحات من حيث الثبوت، فوجب إذن التأويل وإلا كان العقل يبطل من جهة ويثبت من جهة أخرى نفس الحقيقة، وما التأويل إلا توجيه المعنى بإبطال دلالته الظاهرة، وتحميله دلالة أخرى غير ظاهرة، تؤول إلى ما يوافق مباني العقل ومسلماته.في حين يذهب فريق من الحكماء من أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية، أن تناقض في الجمع بين التعارض الذي يكون بين الكثرة الوجودية ووحدة حقيقة الوجود، والتشبيه والتنزيه المعروض في النصوص الدينية، أو الوارد في نصوص العرفاء، إذ المشكلة تظهر عندما يستقل العقل في التفكير ويريد أن يبحث عن دليل فيما تعطيه له قواه الفكرية، فهنا فقط يحدث الإشكال ولا مجال لحله، في الإطار هذا أي الفكر.

فبالنسبة لهذا الفريق، لا تناقض بين القول بـالوحدة الشخصية للوجود مع الإقرار بوجود العالم، وبين التشبيه والتنزيه في حق الله تعالى، وحتى اجتماع الأضداد في عالم الخيال. لا تشتمل في الحقيقة على أي تناقض، وإذا ما صادف الإنسان من ظاهر القول الحاكي عن هذه الحقائق تناقضا ما، فإن ذلك إنما يكون بسبب الغفلة عن تعدد الجهات والحيثيات، والأمر كما يعتقد صدر المتألهين وأتباع مدرسته هو أن العقل، رغم عجزه لوحده عن إدراك حقائق من نوع وحدة الوجود، إلا أنه بطريق الطلب والعون من الفيض الإلهي يستطيع أن ينعم بنور التصديق والتسليم وهو دون الشهود والتحقق، وهذا

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن،ص 68 -69.

طور العقل لا يمكنه أن يتعداه، فرتبة التسليم، هي أعلى من التفكير، يقول صدر الدين الشيرازي: "ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية. يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي، فلهذا يتراءى في ظواهر كلامهم اختلافات"[1]، من جنس التشبيه في عين التنزيه وشهود الوحدة في عين الكثرة، والعكس.

بينما العارف لا يفهم إلا وحدة الوجود ف أينما يولي وجهه فلا يجد إلا الحق تعالى سواء في نفسه أو في ما يليه من العوالم، "فلهذا لما يولي المجذوب وجهه لنفسه يرى في مرآة وجوده وجه الله فيقول كما قال الحلاج رضي الله عنه: ما في الجبة إلا الله؛ ولا مفهوم للجبة بل سائر الأجرام العلوية والسفلية والحسية والمعنوية"[2].

لا علاقة للملكات الفكرية بتحصيل وحدة الوجود، لأن ما يصل مداركنا العادية هو الكثرة والتحيز وهي بدورها معلولة الإنية البشرية التي يكون اعتبارها مناقضا للحقيقة الواحدة، " الإنية: عبارة عن أن تكون حقيقتك وباطنك غير الحق سبحانه وتعالى" [3]، وهذه كلها قيود وحدود عدمية لا ظهور لها ولا وجود ، إلا بوجوده تعالى، " فإذا تحققت بوحدة الوجود تعرف بها كل موجود، ولولا وجود الحق ما وقع بصرك على الوجود، لأن البصر لا يتعلق بالمفقود"[4].

الجدير بالذكر أن وحدة الوجود هذه هي متعلق إدراك العارف بالله، وبالتالي فهي حصيلة ذوق ، وثمرة كشف يفاض على العارف فيجده في نفسه وجود ضرورة، إذ يقول الشيخ العلاوي حاكيا عن هذه الحالة: "ثم يكشف له عن حقيقة ما في الوجود، فيجد لا موجود مع الله، ولا ظاهر سواه... أي هو القائم على كل نفس بماهي عليه. وتفصيل ما أجملناه هو قوله: **وأنه هو أضحك وأبكى، وأنه هو أمات وأحيى**

---

[1] نقلا عن: علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص 264.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 194.

[3] الهندي، فضل الله، رسالة في بيان وحدة الوجود، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ضمن رسائل في وحدة الوجود، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007، ص 213.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 135.

(النجم/ 43 – 44)، وأنه هو هو، إلى ما لا نهاية الهوية في ظهور الأنانية، **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/ 03)، وهذه غاية يصل إليها الواصل، يفتح له فيها عن ملكوت السموات والأرض، فلا يرى زائدا عن الواحد الفرد"[1].

وننقل نصا لصدر الدين القونوي وريث علم الشيخ الأكبر، يتحدث فيه عن حقيقة وحدة الوجود، وكيفية رجوع الكثرة إلى الوحدة، "ما اختلفت حقيقة في كونها في أي شيء أقوى، أو أقدم، أو أشد، أو أولى. فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة، أي حقيقة كانت... فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض"[2]، وهذا الفهم لحقيقة الوجود الواحدة المتجلية بحقيقتها في الكثرة غير الحقيقية راجع إلى عالم المشاهدة والعيان ولا سبيل للفكر والنظر إليها، فكيف يبرهن على ما يخرج عن قيد الإحاطة وطور الإدراك العقلي؟ إذ مستندهم " فيما ذهبوا إليه هو الكشف، والعيان. لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية، والقوانيين العلمية مع توحد العزيمة، ودوام الجمعية ... من الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي عليه... هذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل ... ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل"[3].

ويسمي كذلك الشيخ أحمد بن محيي الدين شقيق الأمير عبد القادر الجزائري، حالة شهود وحدة الوجود بالفتح الكبير، الذي يميزه عن غيره من المؤمنين، فيفتح عليه من باب عناية الحق تعالى به، بشهود وحدة الوجود ويتخلص نهائيا من الشرك، إذ يقول: "اعلم أن من فتح الحق تعالى عليه الفتح الكبير لا بد له من القول بوحدة الوجود ذوقا وشهودا خلافا لجميع العباد والزهاد، ولعلماء الرسوم فإنهم لا يقولون بذلك لكونهم لم

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 88-89.

[2] نقلا عن: عبد الرحمن جامي، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،

ط1، 2002، ص 11.

[3] المصدر نفسه، ص 12.

يشموا من تلك رائحة ولا برقت لهم من بروقها لائحة وهي توحيد الخواص وأهل الاختصاص الذين خصهم الحق بعنايته"[1].

وفي ظل هذا الشهود أي شهود وحدة الوجود لا يستطيع العارف حتى لو تكلف أن يرى ما سوى الحق بل ولا يستطيع إثباته، وإن كان فهو كالخيال، "من لم يتحقق برتبة الرجال (أهل وحدة الوجود) لم يزل مع الخيال، حيث يثبت للسوى وجودا في الخارج مع العجز، والمطلوب منه أن يصل إلى رتبة يعجز فيها عن إثبات وجود الخلق وإن كان ولا بد أن يثبتهم فيثبتهم **كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده ووجد الله عنده** (النور/ 39)"[2]

"الحق سبحانه وتعالى لا يثبت معه سواه، لأنه مجرد وهم لا وجود له في الحقيقة، إنما هو عند العارفين كعنقاء مغرب تسمع ولا ترى، ولهذا قال بعضهم: " لو كلفت أن أرى ما سوى الله لم أستطع، وإن كان ولا بد تراه كهباء في هواء، فإذا فتشته لم تجده شيئا"[3].

إذن فالغير بالنسبة للوجود الحقيقي لا يكون إلا العدم ، والعدم لا ثبوت له في الخارج بل يكون ثبوته في الوهم أو الذهن فهو من نوع الوجود الذهني لا الخارجي الحقيقي، " الوهم لا حقيقة له وهل يسوغ للعاقل أن يتعوذ من المفقود مع ظهور الموجود، بل لا ينبغي له أن يتعوذ من شيء لعدم وجود الشيء وإن كان ولا بد يستعيذ من الله بالله لعدم وجود الضار والنافع سواه... فالمستعاذ منه هو المستعاذ به وهذه غاية التحقيق لا مزيد عليها للعارف وذلك لما يجد بل يشاهد أن الحق عين حقيقة الجميع من ممدوح ومقدوح من حيث الأحدية." [4]، ولذلك يحذر الشيخ العلاوي، المريد من أن يكفر الوجود الحقي في الوجود الوهمي والباطل الذي هو الخلق، فيفسر الآية: **لا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون** (البقرة/ 42) بقوله"**(ولا تلبسوا الحق)** الثابت الذي

---

[1] أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري، نثر الدرر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، ص 18.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 228.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 118.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 181.

هو الله (**بالباطل**) الزائل الذي هو الخلق، بأن يقع نظركم على الخلق قبل وقوعه على الحق، وهذا هو اللبس وكتمان الحق بعد معرفتكم إياه،(**وأنتم تعلمون**) أن ليس في الوجود سواه"[1].

فالتحقق بوحدة الوجود لا يكون حصيلة تصور كما يذهب ممن سلكوا مسلك القوة المفكرة في التعاطي مع نصوص الصوفية بل هو أمر حضوري يقع على العارف فلا يملك له دفعا وإن بذل جهدا في ذلك، كل ما كان من العارف هو بذل الجهد في تحقيق الوصول إلى الحق تعالى فحصل لهم هذا الحال، إذ أن "مطلب العارفين هو الوصول إلى الله لا غير، أي الوصول إلى العلم به بأنه هو الظاهر في العالم ظهورًا لا يمكن احتجابه كشفا وعيانا، متحققين بحقيقة الآية الشريفة: **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/ 03). أو بقوله: **فأينما تولوا فثم وجه الله** (البقرة/ 115) حتى إذا انطبعت عليهم مراتب الوجود من حيث البطون والظهور، وأخذتهم الصمدائية إلى غيب الأحدية، فتتحير الأفكار وتضمحل الآثار، ينادي داعي الواحدية عند فقد الغيرية : **لمن الملك اليوم** (غافر/ 16)"[2].

5 ـ وحدة الوجود والحلول والاتحاد:

يقع الكثير من الخلط والالتباس حينما يجري تطبيق الحلول والاتحاد على نظرية وحدة الوجود العرفانية "قال الشرنوبي: إن المشار إليه ب"**أنا**" عند المحققين من أهل الله هو الوجود الكلي الساري في كل شيء، وهو وجود الحق عز وجل لا الوجود الجزئي. فليس هناك حلول ولا اتحاد، تعالى الله عن ذلك. وإذا وقع لفظ الاتحاد في كلام الصوفية، فإنما يريدون به هذا المعنى كما قال السيد الشريف: الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود به، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص 117.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي،المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 196.

موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال." [1]، وهذا الالتباس قد يكون سببه عدم إسعاف التعبير للعارف حينما يعبر عما يشاهده فيقول الشيخ العلاوي: "الحق عز وجل لم يجعل ألفاظا في الكلام تساعد العارف إذا أراد أن يخبر على ما حصل عليه، لهذا كلما تكلم بكلمة يريد بها التنزيه يظهر فيها معنى التشبيه أو الحلول والاتحاد، والناس في قول العارف فرق، والكل لم يصادق ما للعارف إنما هو من وراء ذلك"[2].

فوحدة الوجود لا تقر بالغيرية بما فيها ذات المدرك أو لنقل العارف " فإذا بلغ المريد ما ذكرناه بأن صار حقا بلا خلق، وجمعا بلا فرق، وغاب عن وجوده وامتحق في شهوده وصار كأن لم يكن شيئا مذكورا، فلم يبق حينئذ إلا الله، وقد يتكلم الولي في هذا المقام على لسان الألوهية وفي وحدة الوجود المطلق" [3]، لأن الحقيقة إذا ظهرت كشفت عن الأمر كما هو عليه في الواقع، وهو واقع واحد بسيط بساطة مطلقة إلى حد السذاجة التامة فلا غير هنالك، بل وجود واحد، "لما يظهر الحق ت بارك وتعالى على العارف لم يجد غيره كشفا وعيانا لعدم وجود الغير في الحقيقة"[4].

لا مجال لمدرك مستقل للوجود لأن ذلك مناقض للوحدة فبمجرد الاعتقاد بالوجود الفردي فهو ناقض لوحدة الوجود نفسه ، وهذا ليس معناه أن الاعتقاد بالوجود المستقل عن الحق يمنع أن يكون الوجود واحدا بل يمنع شهوده كذلك ويوقع صاحبه في الشرك الوجودي، لأن الذات الفردية للمدرك تحيز الوجود وتحده شهودا فتنتقض بذلك هذه الوحدة، ولعل هذا الذي أوقع الملتبسين في نعت وحدة الوجود بالحلول والاتحاد، "قوم أخذهم الله له وقام بدلهم فكان هو لا هم. حقيقة الذات لا يراها غيرها. فهي رأت نفسها بنفسها، فظن الجاهل أن العارف رأى الله، ولا يرى الله إلا الله." [5]. ففي ظل وحدة الوجود

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص 121.

[2] المصدر السابق، ص 123.

[3] المصدر نفسه، ص 120.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 118.

[5] المصدر نفسه، ص129.

لا مجال حتى للقرب، إذ يغدو هذا القرب ناقضا لها لأنه صريح بعدم التخلص من الاثنينية أو لنقل من الكثرة، لأن القرب يقتضي قريب ومقترب منه بينما الوحدة ترفع الاثنينية وكل شكل من أشكال الكثرة، " وكيف تدركه الأبصار وهو أقرب إليها من نفسها؟ إلا إذا صار الحق هو عينه التي يرى بها، فيكون هو البصير نفسه بنفسه"[1].

6 ــ مراتب التوحيد:

قد يقع إشكال عقائدي عندما نفهم مفردة التوحيد بالمعنى اللغوي لها، وخاصة عندما يكون التكليف بالتوحيد هو عنوان كوننا مسلمين ويتدرج وجوب التكليف بها حتى في أعلى مقامات الوصول، بحيث لا تنفك عن العابد مهما كان، كيمن هذا الإشكال في فهم التوحيد بمعنى جعل الكثير واحدا، بمعنى يخرج به من الكثرة إلى الوحدة، وهذا لا يتعقل، لأن منطلق عقيدة المسلم هو التعامل مع الحقيقة الواحدة للإله، لكن المشكلة التي تواجهنا في هذا المقام، هي أن المطالبة بالتوحيد هو تحصيل الحاصل، وأمر لا يليق كتكليف، ويرد على هذا الإشكال، بكون الكثرة الواجب رفعها هي في وهم العبد، لا في الخارج، والآلهة المطلوب منه نفيها قبل إثبات الإله الواحد الأحد هي في وهمه الحاكم على فكره وقلبه، وبهذا الفهم يغدو التوحيد نفي تعلقات الإنسان وتوجهاته المتعددة التي حصلت له بفعل العادة نتيجة تعدد مطالبه وحاجاته، في إشارة إلى أن العبد يجد في قلبه عدة توجهات، بفعل تعدد حاجاته، وأن مطلق الحاجة عبادة بنحو من الأنحاء، لأن الحاجة فرع عن الفقر، والفقر أصل العبودية، لذلك عليه أن يوحد توجهه وميوله، إلى الإله الحقيقي بعد نفي الألوهية غير الحقيقية عن كل متعلقاته، فيجب على المكلف أن يوحد الله تعالى تصورا وتصديقا، على وفق ما هو عليه في الحقيقة، لذلك فإن صيغة التوحيد التي جاء بها الأنبياء (ع)، هي: **لا إله إلا الله.**

فكان التوحيد في الديانات السماوية إثبات الوحدانية لله تعالى بعد نفي كثرة الآلهة المتوهمة، لا الموجودة، وفي هذا مراتب، إما من جهة التصور والتصديق، أو من

[1] المصدر السابق، 126.

جهة التعقل والشهود، أو من جهة امتداد التوحيد في سلوك الإنسان وأخلاقه، وفي مراتب التوحيد بين المسلمين اختلاف يصل إلى حد إبطال التوحيد عن الفهم المخالف، حتى في فروعه، من جهة توحيد الصفات أو توحيد الأفعال، وانعكس هذا الاختلاف حتى على التوحيد في مستوى الذات لترابط مراتبه.

يبني العرفاء فهمهم للتوحيد على كون الوحدانية أمر مجرد عن تصور العبد، فهو واقع، وعلى العبد أن يتحقق بالأمر بأن يخرج من التحيز الذي هو أصل الشرك والكثرة غير الحقيقية، لذلك يرون أن " التوحيد في أصل اللغة جعل ما ليس بواحد واحدا، وإلا لكان تحصيل الحاصل، فهذا المعنى في الواحد الحقيقي لا يتصور؛ ولذلك قال:(التوحيد إثبات الاسم)، أي اسم ب مسنى، وحقيقة التوحيد أن يعرف أن الواحد لم يزل واحدا بلا توحيد موحد"[1].

يميز العرفاء ومنهم العارف بالله حيدر الأملي بين التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي، فالتوحيد الألوهي هو تكليف عوام المؤمنين والذي تكون صيغته (**لا إله إلا الله**)، وهذا التوحيد كما في الصلاة المشيشية توحيل لأنه يحجب صاحبه عن التوحيد الحقيقي، "وإن كان (علم التوحيد) المأخوذ عن دليل وبرهان هو من أشرف العلوم أيضا، غير أنه لا يتعدى طوره، فالحجاب غايته وعدم الإدراك نهايته"[2].

التوحيد الذي يتصف أهل النظر لا يورث صاحبه يقين حضور الله تعالى، بل قد يتمادى صاحبه في المعصية والسبب الأساسي في ذلك ، أن توحيد أهل النظر لا يتناقض مع الغفلة، بينما شرط التوحيد العرفاني هو القطع مع الغفلة لأنه لا غفلة مع حضور[3]، لذلك يجعلون الذكر مقدمة ذلك ويستمر معهم الذكر إلى أن يتحقق السالك، بفنائه في التوحيد، فلا يقر له قرار حتى يكون هو ذاته مظهر التوحيد، بفعل الحضور، كما أن التوحيد بعمل الذهن لا يستقيم، فنحن لسنا أمام كثرة حقيقية، نريد أن نوجد

---

[1] عين القضاة الهمداني، شرح كلمات بابا طاهر العريان، مسائل حكمية في المعارف والمشاهدات الربانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص 149.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 137.

[3] أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص 276.

اشتراكا بين عناصرها في مستوى الذهن، بل الأمر على الحقيقة واحد، وهو عين الوجود الحق، الذي لا يتناهى في وحدانيته، بمعنى لا حد له، وهذ مما يتعارض مع الإدراك الذهني، إذ كما سبق ذكره، أن الوجود الواحد هو عين الخارجية وإدراكه في مستوى الذهن هو قلب لحقيقته، وقلب الحقائق محال، فلم يبق إلا فهم التوحيد بمعنى رفع التحيز الوهمي بالفناء أو الخروج من بيت الكثرة وهو النفس، **ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله** (النساء/ 100)، لأن "الشيء الذي هو عين الخارجية، ليس بالإمكان تبديله إلى أمر ذهني. من هنا يظهر أن حقيقة الوجود ليست ذات وجود ذهني، والشيء الذي ليس له وجود ذهني، لا يوصف بالكلي ولا بالجزئي.. والشيء الذي هو بذاته هو بسيط ومتشخص، لا بد وأن يكون منزها عن صفات الماهية"[1].

أما التوحيد الوجودي وهو أعمق من الأول إذ هو توحيد الخواص الذي لا مجال فيه لثان في صفحة الوجود، صيغته **(لا موجود في الحقيقة إلا الله)**، وهذا في الحقيقة هو ترجمة أنطولوجية للتوحيد الألوهي، بحيث ينفي العارف إنيته التي بفنائها يفنى الكل ويبقى الحق تعالى متفردا في الوجود ولا موجود معه: "ولا تنفي إلا هذه الإنية؛ وهومعنى "**لا إله**" ثم تثبت الحق سبحانه وتعالى في باطنك ثانيا وهو عين "**إلا الله**" "[2] فهذا الشيخ العلاوي يقرأ كلمة التوحيد **(لا إله إلا الله)** يمعنى أن " لا موجود على الاطلاق إلا الله وقولنا نافية للجنس أي للغير أو تقول لما سوى الله في الجملة لأن العارفين إذا قال أحدهم لا إله إلا الله فلا يجد إلا الله حقيقة لا مجازا" [3]. ففيها نفي وإثبات والنفي يتعلق بما ليس له ثبوت والإثبات يشمل ما لا يزول وهو الوجود الحقيقي والواحد: " اعلم أن لا إله إلا الله يندرج تحت لفظها الوجود بأسره أي الوجود الكلي والوجود الجزئي أو تقول الوجود الحقيقي والوجود المجازي أو تقول وجود الحق ووجود الخلق فيدخل وجود الخلق

---

[1] المرجع السابق، ص 276.

[2] الهندي، فضل الله، مصدر سابق، ص 214.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 67.

تحت لا إله والمعنى أن كل ما خلا الله باطل أي منفي لا إثبات له، ويدخل وجود الحق تحت قولنا إلا الله"[1].

وعليه فإن من السبل المؤدية إلى هذا الذوق الذكر مع تحقق شرائطه من حضورواستغراق في المذكور تعالى ، "بالذكر يزول الأين ويتلاشى البين وتحذف الضمائر وتفشى فيه السرائر، ولم يدر الذاكر أنه هو المذكور أم هو الذاكر" [2]. وهذه الحالة من الوحدة تتم بعد التدرج حال الذكر من ذكر الاسم إلى الشعور بحضور المسمى الذي حقيقته لا يثبت معه وجود إذ هو الوجود المطلق، "ويكون لهم الاستئناس أولا بالاسم ثم يصير بالمسمى، لأن الاسم دليل على المسمى، فمن اشتغل به، فلابدّ أن يأخذه إلى مسماه، ولهذا اشتغلت به هذه الطائفة حتى تخلصوا من كل ما سواه"[3].

وحدة الوجود الشخصية العرفانية هي ثمرة توحيد عملي يطوي العارف فيها سبيلا على ثلاثة مراحل أو مقامات هي بمثابة سفر في عالم الوجوب من التوحيد الأفعالي إلى التوحيد الصفاتي ثم وأخيرا إلى التوحيد الذاتي، " وحاصل الأمر أن القوم انقسموا على ثلاثة أقسام، القسم الأول منهم يرى أن لا فاعل إلا الله ويتحقق بمعنى الوحدانية في الأفعال من طريق الكشف لا من طريق الاعتقاد... والقسم الثاني يتحقق بحقيقة الوحدانية في الصفات ... فيجد لا سميعا ولا بصيرا ولا حيا ... إلا الله ويراعي الصفات في سائر المكونات من طريق العيان لا من طريق البرهان... والقسم الثالث هم الذين تحققوا بحقائق الوحدانية في الذات فحجبوا عما سوى ذلك من المكونات... لم يجدوا هنالك فسحة تظهر فيها المكونات قالوا لا موجود في الحقيقة إلا الله حيث فقدوا ما سواه فهؤلاء هم الذاتيون والعارفون والموحدون" [4] " وما سوى هؤلاء الموحدين ـــ عند الشيخ العلاوي ـــ غافلون لم يذوقوا طعم التوحيد ولا استشفوا رائحة التفريد ، لأن التوحيد

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 65 -66.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 163.

[3] المصدر السابق، ص 153.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 41 -42.

أمر فوق أن تحمله الأوراق، أو تتلفظ به الأشداق، التوحيد بهذه الخاصية موطنه أسرار العارفين وقلوب العشاق.

7 ـ موانع التحقق بوحدة الوجود:

إذا كانت وحدة الوجود هي حال نهاية العارف، فإن دونها موانع وعواقب تجعل تخطيها شرطا للتحقق بها، ولعل أهم العوائق هـ ي وجود النفس، وكونها عائقا هو من جهة اعتقادها بوجودها المنفصل عن وجود الله تعالى، حتى ولو من باب التنزيه، لأن التنزيه بهذا الاعتبار هو تثبيت للكثرة الحقيقية، ما يجعل الوجود الواحد محض صورة ذهنية لا حقيقة واقعية، وهذا هو مقتضى الحجاب، فـ "الحجاب المسدول بين العبد وربه هو نسبة الوجود للعبد، فمن لم يخرج عن نسبة الوجود لنفسه لم يتصل بربه... وجودان لا يجتمعان"[1]. وهذا الحجاب أي حجاب النفس هو أصل الذنوب جميعا وما لم يصحح العبد وضعه الوجودي بالنزول حيث أنزله الحق تعالى ، وهو منزل العبودية بحيث لا ينسب لنفسه وجودا ينازع به وجود الوجود، فهو لم يخرج من الذنب مهما كان:

"إذا قال ما أذنبت قالت مجيبة وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

وهذا الذنب لا يطلع عليه إلا العارفون بالله وقد وجدوا عقوبته أعظم العقوبات، فمن عقوبة صاحبه أنه مطرود من الحضرة الإلهية"[2].

لأن آفة وجود النفس بالمعنى الاستقلالي للوجود يقتضي لزوما إثنينية وهذا يناقض الوحدة الحقة، لأن الوجود من حيث الحقيقة هو واحد ووحدته هذه غير عددية لأنه لا يثنى ولا يتعدد ما دام لا يتناهى واللامتناهي لا يحد وشهود الإثنينية من خلال الشعور بالوجود المستقل يحيز الوجود اللامتناهي وهذا خلف، لذا كان شرط وحدة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 127.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 103.

الوجود هو المحو، "وجود نفس المريد يقتضي التحيز لذات الواجب، ولا يعرف حقيقة من ليس كمثله شيء إلا من فقد وجود الشيء"[1].

لهذا فإن أشد الأمور عسرا على النفس هو محوها لأنه يناقض وهم الكمال عندها فلا تنفك تشتغل بما يبعدها عن التوحيد المحض وقد تقبل في سبيل ذلك أشد التكاليف عسرا فقط من أجل أن لا تذهب من الوجود، " النفس من طبعها الغريزي عدم استسلامها ولو بجانب الحق، ولهذا تعارض من التوحيد ما يقتضي اضمحلالها بقدر الإمكان، ولو بإثبات العلل والوسائط، ولو على سبيل المجاز، حسدا من عندها، ومهما أشير لها بالتوحيد المحض، وأن الخلق لا خلق وأن الله تعالى هو المنفرد في الوجود، ذاتا وصفاتا وأفعالا لا غير، تولت مدبرة قائلة: **ما سمعنا هذا في آبائنا الأولين** (القصص/ 36)، لأن فيه ما يمحو أثرها من لوحة الوجود، فلهذا تشمئز من ذكر التوحيد المحض"[2]. وتصور الأغيار في حقيقة الأمر هو من المحالات وإقرار المحال مخالفة ومناقضة للحقيقة يجد من يفعل ذلك عقوبته، بأن يحرم المعرفة ويحشر مع الأشقياء في نار الجهل والبعد، لذا قد يقتضي بصاحبه الخروج من الإيمان: "فالبصر تقع عليه المسؤولية مهما وقع على ما سوى الله، كما تقع على السمع إن سمع من غير الله، وعلى الفؤاد إن خطر فيه ما سوى الله، ولبعضهم في هذا المعنى:

وإن خطر لي في سواك إرادة على خاطري سهوا قضيت بردتي

وقد أعاب الحق سبحانه وتعالى على من تعلق بصره بما سواه من الكائنات، فقال بصيغة التوبيخ: **أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى**(النجم/ 19 – 20)، أي أنكم استبعدتم وأنكرتم ما وقع لمحمد (ص) من المكاشفة على حقيقة الحقائق، التي لا يحق للبصر أن لا يقع إلا عليها. فلم لا تعيبون على أنفسكم فيما وقعت عليه أبصاركم، وتعلقت به رغبتكم من المكونات التي لا وجود لها في الواقع، إنما هي خيالات وهمية، وأشكال واهية، تخاطب العاقل بلسان حالها **إنما نحن فتنة فلا تكفر**(البقرة/ 102)"[3].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 163.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 68.

[3] المصدر السابق، ص 66 – 67.

هذا كذلك شأن المعتقدين بالسببية في ما سوى الله تعالى، كأن يعتقدوا بوجود خصائص وطبائع في الأشياء تؤثر كالعلل والأسباب والوسائط، فكل ما يعتقده الناس بسبب غفلتهم عن حقيقة التوحيد، من وجود علل ووسائط يصدر عنها أفعال وآثار تؤثر في غيرها من الأشياء هو إلحاد في حقه تعالى وشرك في وجوده، وما عللهم ووسائطهم إلا بمثابة أسماء دون حقائق، " والمعنى أن كل ما رأيتموه واعتمدتموه لا حقيقة له في الواقع **إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان** (النجم/ 23). أي لا برهان لكم تعتمدونه على تأثيرها في الوجود وإثباتها في الشهود... ومن المعلوم أن النفس لا تهوى إلا ما يوافقها من الوهميات، لأن وجودها وهمي، والظن لا يغني من الحق شيئا"[1].

ومن فروع النفس، الغفلة التي هي العلة الكافية لرؤية الكثرة، وبالتالي الاحتجاب عن الوحدة، لأن مسايرة التعلق الإنساني بالأشياء نتيجة مطالبه ينسيه حقيقة الأمر، وهي أن المتكفل بمصلحته والفاعل الحقيقي فيه وله وبه هو الله سبحانه وتعالى، فيلتفت إلى الأسباب ويطلب حاجاته منها معتقدا أنها هي الفاعل، وتشارك الله كذلك في الفاعلية، وهذا الأمر عملي لا تصوري، لأننا لو سألناه من يحقق له مطالبه على الحقيقة لأجاب بأنه الله، لكنه يضيف الواسطة، باعتبارها مفوضة منقبله تعالى، فتصور الشراكة في الفعل، رغم حرصه على التوحيد، وبفعل العادة غفل عن الأمر، كما أن الثقة في الفكر توجب الغفلة نتيجة تقليد الفكر للحواس، والحواس تلابس الكون على كثرته بذواتها، و "من تغفل عن ملاحظة الحق في الكائنات، لابد وأن يجعل لله أندادا يحبهم كحب الله، وإلا فكيف يفرغ قلب لخالص محبة الله مع ما جبل عليه الإنسان من محبة الأهل والأولاد وما شاكلهما... هذا فيمن فاته جمال الحق"[2]. كما أن الإلف والعادة نتيجة الوقوف عند المظاهر الخلقية وعدم الالتفات لأنوار الحق الظاهرة فيها وهذا ما يؤكد عليه القرآن الكريم الذي يدعو المؤمنين للنظر ماذا في السماوات والأرض لا

---

[1] المصدر نفسه، ص 66 –67–68.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص 98.

النظر إليها ما دامت باعتبار ذواتها هي محض لا شيء. فالعبرة في النظر هو الالتفات إلى ظهور أنوار الحق المستكنة فيها أي إلى تجلي الحق فيها وهذا هو عنوان وحدة الوجود، مثلا النبي (ص) نتيجة تحققه بالبرزخية العظمى، وبحقيقة وحدة الوجود، لم يكن يستعص عليه الجمع بين المراتب الوجودية في حقيقتها الواحدة، فمثلا لم يمنعه ظهور جبريل (ع) في الصورة البشرية من معرفته له فكان يعلمه حالة التشبيه ما يعلمه عليه حالة التنزيه، فيتلقى منه على أية صورة كانت، ولم يثبت عنه (ص) أنه تعوذ منه، بخلاف سيدتنا مريم (ع) فإنها تعوذت منه عندما تمثل لها بشرا سويا. "وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحق في هذا العالم، مع علمه بأنه محل للظهور، وهناك موانع: المانع الأول من إدراكه عدم الشعور. المانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها، ففاتنا خير بقية الصفات التي تجلت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكل عنها بمعزل"[1].

إذن وجب الالتفات إلى الحق الظاهر في الوجود وهو علة وقوع الإبصار عندما يتعلق البصر بالشيء ولا وجود للماهية في نفسها ولا بنفسها حتى تدرك بالبصر، لأن الماهيات بما هي كذلك ليس من ذاتياتها الوجود ولا العدم وإن كان فهو وجود وهمي موطنه الذهن، وبالتالي لا يتعلق البصر بالماهية وإنما بوجودها الذي أظهرها وظهر فيها، لكن بسبب تحيز وجود النفس يغفل الإنسان عن حقيقة الأمر، وهي الوجود بما هو وجود "الحق ظاهر في الوجود، ومن حيث ظهوره من وراء حجاب المكونات أي أسمائها التي هي أسماؤه في الحقيقة، وقعت الأبصار على الموجودات، فضن الرائي أنه نظر الموجودات من حيث ذاتها"[2].

8 ـ شروط التحقق بوحدة الوجود:

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 2، ص 136.

سبق وأن ذكرنا أن أهم مانع من شهود وحدة الوجود هو وجود النفس وأوردنا أنها لا تقبل بالتوحيد المحض لأنه يوجب اضمحلالها، "الحق هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[1]، لذا كان شرط التحقق بالوحدة المطلقة للوجود هو الفناء عن هذا الوجود المتوهم للنفس لأنه سيحيلها إلى حقيقتها العدمية وهنا فقط يكون لها الوجود الذي لا يتعارض مع وجود الحق فترى نفسها قائمة به تعالى، "زل يا أخي عن وجودك واخرج عن شهودك واترك الكل لله وكن معه كأن لم تكن. قال أستاذنا سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه:

زل منك عنك لتبقى ببقاه إذا تحيد نفسك ما تجد إلا الله" [2].

فالشأن في الوجود هو التحقق به في الخارج ولا سبيل إليه إلا بالاستهلاك فيه والاستمداد منه، وخارج هذا الشرط لا يكون إلا الوهم ولا واقع لأي وجود فيما عدا وجود الحق تعالى، "فلو ألقيت الانقياد وسلمت وجودك لوجوده وكنت معه بلا أنت لنفخ فيك من روحه وخلفك في خلقه وصار أمرك بأمره ونهيك بنهيه، ليس لك نسبة معه في الوجود"[3].

وهذا الإمداد بالوجود يكون برفع الإنية الوهمية التي كانت للعبد ويعبر عنها الشيخ العلاوي بأخذ العبد عن وجوده: "وحاصل الأمر، إذا أراد الله بعبده خيرا، كشف له عن عظمته، وغمره في شهوده، وأخذه من وجوده بما منه إليه، فسبحان المنفرد بالوحدانية، والتقدير"[4]. يعبر عن الأخذ بالمحق بحيث يزول وجود العبد ويبقى الحق تعالى بدله، أي يستبدل وجوده المجازي الوهمي بالوجود الحقيقي ويكون الحق تعالى هو الوجود المنفرد ولا موجود في الحقيقة سواه، على أن الاستبدال ليس معناه إثبات المبدل منه، إلى البدل، وإنما زال وهم الوجود، وظهر الحق الذي كان ، فـ "الحق هو الله لا

---

[1] المصدر نفسه، ص 117.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 103.

[3] المصدر السابق، ص 103.

[4] المصدر نفسه، ص 138.

شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[1]. وما العبد في هذه الحالة إلا مظهره الذي ظهر فيه والمظهر هو اسمه تعالى والظاهر هو الحق،"حتى إذا وقع الزوال وامتحق الخيال وحصل ظهور الكبير المتعال فتنقطع حينئذ تلك الشهوات الخلقية لإزالتها مع وجود الغيرية لكونها من جنسها وما دامت تلك الغريزة موجودة في الإنسان إلا وهو في نشوة ونشاط إلا إذا ضمته يد التوحيد المطلق، فتمتحق حينئذ تلك الغريزة كأمثالها... ويستبدل مكان التنعم بنفسه بالتنعم بربه فيكون الحق عز وجل هو المتنعم في ذاته بذاته لفقدان الغيرية، وثبوت الأحدية، ولهذا يفقد العارف ما كان عليه لغيبته في الحق، كان أولا يتنعم بقربه ولما انطوى وجوده في وجوده، فالعين لا ترى عينها إلا إذا ميزتها في الخارج كالمرآة ونحوها فافهم، ثم اعلم أن هذا الحال أي حالة انطواء الموجود في موجده يدوم للعارف ما دام في حضرة الله"[2].

غير أنه تواجهنا مشكلة بصعب رفعها خاصة في إطار التفكير العقلي الذي لا يقبل إلا بالثنائية في تفسيره للإدراك إذ لا مناص من وجود مدرِك (بكسر الراء) ومدرَك (بفتح الراء)، فإذا كان الحق هو المفروض مدرَكا (بفتح الراء) فوجب وجود المدرِك (بكسر الراء) والحال هنا أن المدرِك قد فني من صفحة الوجود فكيف يدرك الوجود من لا وجود له؟ وهو أمر محال يجيب العلاوي على هذا الإشكال بالكيفية التالية: "بأن لم تراه أي إن لم تكن موجودا معه فإنك تراه فإن قلت كيف أراه وأنا ليس بموجود معه قلت تراه ببصره لا ببصرك وبوجوده لا بوجودك لكونك حادثا والحادث لا يرى القديم ولما يصير بصرك بصره وسمعك سمعه تراه ... أي يرى الحق بالحق لا بنفسه لأن الحادث إذا تلاقى مع القديم تلاشى الحادث وبقي القديم... وحاصل الأمر لا يرى الله إلا الله... وكيف تدركه وهو أقرب إليها من نفسها وهل العين ترى عينها."[3]

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص 117.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 211.

[3] المصدر السابق، ص 84 -85.

9 ــ التجلي الوجودي أو سريان الوحدة في الكثرة:

المقصود بالتجلي الظهور، والوجود حقيقته كحقيقة النور ظاهر بذاته مظهر لغيره، ونحن ما دمنا بصدد وحدة الوجود الشخصية، حيث لا مجال لوجود غير الوجود الواحد فكيف نفسر هذه المظاهر المتعددة للوجود؟

جاءت نظرية التجلي لتحل هذه المشكلة وهي كيف ترفع عن ذهن الموحد التباس التعينات الوجودية وكثرتها العرْضية والطولية. بحيث لا يشهد إلا الوجود الواحد سار في جميع مراتب وتعينات الوجود، على أن سبب الغفلة عن التجلي الوجودي للحق تعالى هو تقييد الوجود في مستوى الأنا الخلقية المتمثلة في نسبة الوجود إلى النفس، "الحجاب المسدول بين العبد وربه هو نسبة الوجود للعبد، فمن لم يخرج عن نسبة الوجود لنفسه لم يتصل بربه... وجودان لا يجتمعان"[1]، بينما إذا تحقق بالتوحيد ذوقا بأن ظهر عليه فمحا ذاته وصفاته وأفعاله فأفناه هذا الظهور، هنا يشهد ظهور الوجود المطلق ساريا في الكل أي متجليا في جميع المراتب والتعينات، " الحق هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[2]. لأن ما ثم إلا الحق وشؤونه لا غير فمهما تعين الوجود أو تنزل فهو الحق الظاهر وما التعين إلا نتيجة توهم قيد وهو أمر ذهني ونتيجة قيد واعتبار معين، والتجلي هو شهود الوجود الواحد، فالحق ظاهر في المظاهر ولا وجود للمظهر في نفسه بل الوجود هو للظاهر فيها، " **(فغشاها ما غشى)** أي غشى الكائنات وعمها ما عم من أنوار الشهود، فصارت لا تُرى بانفرادها إنما تُرى بظهوره سبحانه وتعالى فيها"[3].

عالم الخليقة مصداق كتاب التكوين وعالم الحروف مصداق كتاب التدوين وهناك مظاهاة بينهما فما بقع في عالم التكوين يقع بنفس الكيفية في عالم التدوين، فبمقتضى التجلي لا ظاهر إلا الحق هكذا يشهده أهل العرفان، فكذلك في عالم التدوين لا متجلي

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية ، ج2، ص 127.

[2] المصدر السابق، ص 117.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 90.

ولا ظاهر إلا نقطة المداد، أما الحروف فأمور متعقلة، موجودة في ذهن المعتبر، " ليس للحروف وجود في الخارج ولو بعد التجلي إلا نفس المداد فالحروف كائنة بكينونة النقطة لا باستقلاله "[1]. يجب التنبيه إلى أن التجلي يقابل بالتعين، ففي التجلي يعتبر ظهور الحق وهو أمر شهودي بينما في التعين يعتبر التقيد وهو أمر وهمي يقع في الذهن لا في الخارج، فيؤخذ الوجود باعتبار قيد ما، بناء عليه يتقيد الوجود على حسب الاعتبار المأخوذ، "يا غافلا عن الله أرجع البصر هل ترى في وجود الحق عز وجل من فطور حتى يكون فيه لما سواه من ظهور ، **ثم ارجع البصر كرتين** (الملك/ 04) فلا محالة **ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير** (الملك/ 04)، حيث لا يجد متجليا سوى الواحد الكبير "[2]، وتترتب التجليات على وفق ظهورات الحق في تعيناته، هناك ما قبل التجلي، وهو غيب مغيب لا خبر ولا وجود ولا عدم بل ذات في ذات، ويأتي التجلي الأول، وهو ظهور الحق لنفسه في مرتبة الأحدية، ثم التجلي في مستوى الواحدية وهكذا، وما هي إلا ظهور الحق وتجلياته الوجودية في مستوى كل تعين أو مرتبة، ليكون هو المشهود لا غير وهذا معنى سريان الوحدة في الكثرة، وما الكثرة إلا اعتبار ذهني سببه تحيز وجود المدرِك (بكسر الراء). " وما ذكرنا هذا إلا لنعلم أن إشارة المتقدمين والمتأخرين ترمي لما وراء الأشياء، وأنها لم تخلق سدى، وعلى أن لها الحظ الوافر من ظهوره سبحانه وتعالى فيها، أو نقول بها، فلا نتقيد بالمظاهر عما يقتضيه الظاهر، إذ لو كانت السماء سماء والأرض أرضا، أي مجردين مما يعز إفشاؤه لما مدح سبحانه وتعالى إبراهيم (ع) بقوله: **وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين** (الأنعام/ 75) فعلمنا أن في الزوايا خبايا... وهذا ونحوه مما يهتدي به مفيد للعلم بأنه سبحانه وتعالى هو القائم على كل نفس بما كسبت"[3].

فبمقتضى التجلي الأسمائي لا وجود للغير ولا إسم له ولا رسم بل الكل أسماء الحق ظاهرة في مظاهر الموجودات: " ولولا كل اسم من أسماء الموجودات تحته اسم

---

[1] المصدر نفسه، ص24.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 157.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 70.

من اسم الله عز وجل، لما تلفظوا بأسماء الغير ولو على سبيل التعليم، ولكن لما كشف لهم عن وحدانيته في الذات والصفات والأفعال فوجدوا لا اسم مع اسم الله كما لا ذات مع ذاته ولا صفات مع صفاته."[1]، ويكون التحيز والغفلة عن ظهورات الحق من أسباب إنكار التجليات الإلهية في مراتب التشبيه كما وقع للسيدة مريم (ع) أم المسيح، حينما تعوذت من جبرائيل لما ظهر لها، في حين أن النبي (ص) كان يدركه على هيأته المجردة أي التنزيهية كما كان يدركه في تمثلاته البشرية ولا يحجزه ظهور عن ظهور أو قل تجل عن تجل، فالكل عنده جبرائيل (ع)، " بخلاف سيدتنا مريم (ع) فإنها تعوذت منه عندما تمثل لها بشرا سويا... وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحق في هذا العالم، مع علمه بأنه محل للظهور، وهناك موانع: المانع الأول من إدراكه عدم الشعور. المانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها، ففاتنا خير بقية الصفات التي تجلت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكل عنها بمعزل"[2].

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 168.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32.

المبحث الثاني: الوجود الوجوبي:

في ترتيب الوجود لا نكاد نقف على نص تفصيلي يحدد مراتب الوجود عند الشيخ العلاوي، لكن هذا ليس معناه أنه لم يذكر هذه المراتب، فنجد رسالة **الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد** ، يذكر المراتب الثلاثة للوجود وهي الذات والمرتبة الواحدية، والحقيقة المحمدية في معرض إبرازه لخصائص النقطة والألف والباء وهو كان مجمِلاً في طرِح المراتب، كما نجد في كتابه، (**مفتاح الشهود في مظاهر الوجود**)، يتعرض إلى المراتب الوجوبية للوجود، وهي الأحدية والواحدية والألوهية، كما يتعرض إلى المراتب الإمكانية كعالم الكرسي وعالم السماوات والأرض، ومرتبة الروح الأعظم الممثل في الحقيقة المحمدية، أما في رسالتيه المعنونتين كالتالي: (**دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار**) و(**لباب العلم في تفسير سورة والنجم**)، فيتناول بالتفصيل خصائص ومواصفات مرتبة الحقيقة المحمدية والتي هي أم عالم الإمكان والبرزخ العظم.

فيما يخص المراتب الوجوبية، فإننا سنركز على المراتب الثلاثة، وهي مرتبة الأحدية، ومرتبة الواحدية، ومرتبة الألوهية.

1 ـ مرتبة الذات:

الكثير من العرفاء يعتبرون أن الذات ليست مرتبة وجودية، لأن المرتبة هي مقام يتنزل أو يتعين به الوجود، والذات هي نفس الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق ويعتبرون أن الوحدة هي أول مراتب الوجود، لأنها برزخ بين الأحدية والواحدية، أما الشيخ العلاوي، فهو لا يشذ عن الخط الذي رسمه العرفاء السابقون فيمجال ترتيب الوجود، فيعتبر الذات الوجود الذي يستغني عن الكل حتى الصفات والأسماء، وهي بمقام الوجود المطلق الذي ليس مع وجوده وجود ولا عدم، فهي الوجود القائم بنفسه "وحاصل الأمر أن الوجود هو نفس الذات والقدم صفة نافية وجود الأولية كما أن البقاء

ينفي عن الله وجود الآخرية، بحيث يكون لذلك الوجود اختتام فالله تعالى قديم ولا بداية لقدمه وباق لا نهاية لبقائه ثم أن لذلك الوجود المطلق غنى تاما ... بمعنى أن الذات غنية عن سائر الممكنات بل حتى عن الصفات، فهي قائمة بنفسها لا تفتقر لغيرها وكذلك غنية عن المحل"[1]. ويعتبر الشيخ العلاوي أن الأحدية هي أول مجلى من مجالي الذات، وتليها الهوية: " هويات الحق هي غيب الذات التي لا يمكن ظهورها في المكونات والهوية مأخوذة من ضمير هو المستعمل للغائب وحيث كانت الغيبة لا تحصل للعارف إلا في غيب الذات "[2]. ثم الإنية، وهذه المجالي كلها قبل التجلي والظهور، للذات مقام النقطة من الحروف إذ النقطة هي غيب الحروف، الكل مستهلك فيها ولا ظهور لها والنقطة هي الحبر الذي يستكن كل الحروف، أو قل مادة الحروف، كما أن الذات هي الوجود القائم بنفسه والذي به تقوم الأسماء والصفات وجميع الإضافات والنسب "كانت النقطة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف... وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبي، إلى أن ظهرت بما بطنت، وتجلت بما استترت، فتشكلت في مظاهر الحروف... وإذا تحققت لم تجد إلا ذات المداد المعبر عنه بالنقطة. "[3]. فحقيقة الذات كما يرى الشيخ العلاوي: " لا نفي ولا إثبات، إنما هو ذات في ذات وهاته الذات هي المعبر عنها في لسان القوم بوحدة الشهود المشار إليها في الأثر الشريف بالنقطة"[4]. ومقام الذات يتجاوز لغة الحدوث فلا يمكن وصفه أو الإشارة إليه، مثلما النقطة التي لا مناسبة بين رسمها ونطقها، فالرسم في غاية البساطة والسذاجة، أما النطق فمركب، ولا تجمعه مناسبة معها مثل بقية الحروف، بحيث لكل حرف مخرج في النطق خاص به، إلا النقطة فلا، " وأما وصفها الخاص اللازم لكنهها الغيبي فهو لا يمكن ظهوره في الحروف بحال، فالحرف لا يحمل شيئا من لوازم النقطة لا في الصفة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 39 -40.

[2] المصدر نفسه، ص166.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 23.

[4] المصدر نفسه، ص 21.

ولا في المعنى... وليس للنقطة مخرج خصوصي [1] (في النطق)، حتى أنك إذا رسمتها كما هنا (•) تجد صورتها مباينة لجميع الحروف، وإذا أردت التلفظ بحقيقتها فإنك تقول: النقطة، فيجنح بك اللفظ إلى حروف ليست من ذاتها، وهي النون والقاف والطاء والتاء."[2]، ما ينطبق على النقطة من الأوصاف هو مطبق على الذات الساذج، فكلما أراد العراف أن يصفها خرج من كلامها ما يغاير حقيقتها، فلا الصفات تقدر على نقل خبر عنها ولا الأسماء لأنهما معدومتان في مقام الذات والغنى المطلق، فهي "لا تدرك بلفظ ولا إشارة، ولا بتصريح و بعبارة، جلت عن العبارة، وتنزهت عن الإشارة، كيف يشار بالحدوث عن القدم؟ أم كيف يشبه الوجود بالعدم" [3]، لأن الذات الأحدية خارج عن حيطة الحادث بما هو كذلك، بل إن الحادث يبدأ محتده مع الصفات، حيث الواحدية وما يتفرع عنها من ألوهية وصفات وأسماء، " فالمقام الذي يقتضي بطون الأسماء والصفات، كيف يشار إليه بالمكونات، التي هي متلاشية، باعتبار ذات الذات التي لا ذات مع تلك الذات، ذات مجردة، ونفس مفردة، لا تقبل نقصانا ولا زيادة، أمر مجيد، وكنز غميض، بحر لا موج فيه، ولا فسحة لديه، لا يمين ولا شمال، ولا كيف ولا مثال"[4]. يقف العارف عاجزا أمام التحقق بالذات لأنها تطلب فناءه التام فلا مناسبة بينه وبين الذات، "غاية ما يبلغ العارف إلى مجال الألوهية، أي الذات المستحقة للربوبية ولا يطلب كنه الذات وحقيقتها لما يؤديه ذلك إلى الاستهلاك التام وإنما غايته المشاهدة " [5].

لا يليق بالذات التفكر لأن مجال التفكر الكونيات والذات لا مناسبة بينها وبين المكونات فالأليق بها الحيرة وهو ما أثر عن النبي(ص) أنه كان يدعو به، "ومن تفكر في الخلق استتر عنه الحق وزيادة أنه كان مطلوبا بالفكرة أولا، ثم انتهى إلى الحيرة فصارت الفكرة في حقه منافية للخشوع الذي هو التحير في ذات الله عز وجل لأن التفكر لا يكون إلا

---

[1] قارن، الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، ص 55.

[2] المصدر السابق، ص 26.

[3] أحمد بنمصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 17.

[4] المصدر نفسه، ص 17.

[5] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 200.

في المصنوعات لا في الذات لقوله (ص): **تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في الذات فتهلكوا**، وحيث انعدم وجود الشيء للعارف ينبغي له أن يستبدل مكان الفكرة بالحيرة ... وحيث يصل إلى الصانع فتنقلب الفكرة حيرة"[1]. في الإنسان مناسبة تسمح بشهود الذات لكن هذا الشهود لا يكون بالعبد مهما كان، نعم هناك لطيفة في الإنسان وهي السر وهو ألطف من الروح وقد ورد في القرآن التعبير عنها بالفؤاد، هذا السر هو الذي يبصر الحق، وفي الحقيقة الحق هو الباصر نفسه لا غير بناء على حديث يرويه الصوفية عن النبي (ص) عن ربه أنه قال: **(كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني)**، المعرفة الكنزية، لم يطلع عليها أحد فالحق هو العارف نفسه من جهة الكنزية، إذ يعتقد العرفاء بـ"عدم إمكان الحديث عن الذات، وأن كل شيء محترق في هذه المرتبة، وليس بالإمكان حتى الأنبياء الاحتجاج فيها. ويتضمن الحديث النبوي التالي: " **ما عرفناك حق معرفتك** " هذا المفهوم أيضا. .. كما أن مقام الذات مجهول أزلي"[2]، لأنه سابق عن مقام الحب الذي أعطته مرتبة الواحدية، فالعبد في حال الكنزية لا وجود له ولا خبر له أي لا ثبوت لعينه يقول الشيخ العلاوي معبرا عن مقام الكنزية الذاتية: "اجمع الكل في الكل واطو ظهورك في بطونك ووجودك في شهودك، ثم الجبل اصعد،أي إذا تحقق لك ذلك فقد تحقق لك الصعود للجبل المعبر عنه بالوقوف، وليس لك سواه فيكون عدمك مطلقا لغيبتك عن الخلق والحق، لا فتق و لا رتق، وقد يعبرون عن هذا المقام بالعمى... وحاصل الأمر أن المقام غير معقول المعنى فلهذا سمي بالوقوف أو تقول الكلل أو البهت أو الدهش أو اللاهوت أو الطمس أو الرهبوت أو الكنزية، ولم نعلم له سميا إلا أن هذه الاصطلاحات تتعاطى عند الصوفية ولا وصول إليه إلا به"[3].

---

[1] المصدر السابق، ص 184.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص123.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 310.

تعتبر هذه الحالة خارج المجال من جهة كينونته العبدية، يعبر عنها بالحيرة، وكل تفكير فيها هو خروج عنها وتعبير عنها بما ليس منها وفيها، "الحقيقة الذاتية ليست متعاطية بين الخلائق، وإنما هي منزهة من أن تدرك بالبصيرة... إلا من كان بصره حديدا أي متحددا من ذلك المعدن القديم والسر المهم فيكون الباصر هو عين المبصور من حيث السريرة لا من حيث البصيرة وإن كانت السريرة عين البصيرة والبصيرة هي عين البصر... وهذا ليس كمثله شيء حيث حصل على رؤية من ليس كمثله شيء"[1].

2 ـ الواحدية:

مرتبة الواحدية هي التعين الثاني للذات [•]، وهي الصادر الأول والظهور الأول، حيث تبدأ إمكان معرفة الحق تعالى على خلاف ما سبق من أحدية ووحدة التي الكل فيها مستهلك، كذلك الذات، فهذه الحقائق والمراتب لا يمكن معرفتها تبقى في كتم الجهل وتنعت كذلك مرتبة الواحدية بمقام المعروفية لصلاحيتها أن تعرف، "وكما أن مقام الذات مجهول أزلي،نجد هذه المعروفية تساوي الجمال والبهاء وتظهر في مقام الفعل،أي أنها حينما تظهر، يعد ظهور الفعل بمثابة كل الظهور، والمعروفية والظهور يأتيان في الحقيقة بعد مقام الذات. وهذا المقام إنما هو مقام الانبساط أو الوجود المنبسط الذي تظهر فيه صفات الله كافة. ويقال للصفات مقام الواحدية لأنها علامة لله تعالى دالة على مقام الذات"[2].

يجعلها الشيخ العلاوي مرتبة الواحدية في مقام الألف في (**بسم الله الرحمن الرحيم)**، لأنها أول حرف يظهر في البسملة وهو استطالة الباء كما هو في رسم حروف المصحف وقد اعتبرت هذه الكتابة توقيفية، فكانت الألف أول ميل للمداد قبل أن يشرع القلم في تخطيط الباء،" الألف لم يكن أثر القلم، بل من ميلان النقطة عن مركزها

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 261.

[•] يتبنى عبد الكريم الجيلي هذا الموقف جاعلا مرتبة الوحدة هي التعين الأول.

[2] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 124.

الأصلي... فيكون ظهور الألف بنفسه لنفسه لا غير... الألف كناية عن واحد الوجود الذي لم يسبق وجوده وجود، فظهور النقطة بالألف هي المسماة بالأولية، أما قبل التجلي فلا توصف بذلك، كما لا توصف بالآخرية "[1]. فالواحدية هي الذات مأخوذة بظهور الصفات لكن بشأن الوحدة لا بشأن ما تقتضيه الصفات من كثرة، ففي هذه المرتبة، الذات هي عين الصفة والصفة هي عين الذات وحتى ما يلحظ بين الصفات من اختلاف المعاني فإن هذا الاختلاف لا يعتبر بل كل صفة هي عين الأخرى فيغدو الظاهر هو عين الباطن والمنتقم هو عين الرحمن باقتضاء الذات، "مطلب العارفين هو الوصول إلى العلم بالله بأنه هو الظاهر في العالم ظهورًا لا يمكن احتجابه كشفا وعيانا، متحققين بحقيقة: **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** (الحديد/ 03) حتى إذا انطبعت عليهم مراتب الوجود من حيث البطون والظهور أخذتهم الصمدا نية إلى غيب الأحدية، فتتحير الأفكار وتضمحل الآثار، ينادي داعي الواحدية عند فقد الغيرية **لمن الملك اليوم**، فيجيبه لسان العارف: **لله الواحد القهار**"[2].

والواحدية باعتبار الشهود تسمى بالحضرة الواحدية، فإذا وصل العارف إلى مقام الواحدية لا تغيب عنه وهو يرى الأشياء بحيث يرى الحق هو الأول وهو الآخر ولا معنى للشيئية فيما يراه بل هي الوحدانية سارية فيما يبدو للغافلين أنه كون، "قال (ص): **كان الله ولا شيء معه**، فتأمل هذه الكينونة إن كانت تفيد الدوام والاستمرار فما تقول؟ فهل تتوهم وجود الغير أيها العاقل؟ بل لو تعمدته لاتضح عندك أن الألف (**هو الأول والآخر والظاهر والباطن)** لا يمنعك من معرفة الألف ما تراه من اعوجاج الحروف، فكل لحكمة يخفيها الشهود عن الشهيد"[3].

مع العلم أن مرتبة الواحدية فيها ما يناسب الوجود العبدي لأنها محتد الموجود، فلذلك يمكن التعبير عنها لأنه يمكن مشاهدتها، بل أن من يتحقق بها لا يرى للكون من

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن ، ص 30.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 195 – 196.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 35.

أثر، إذ يرى الواحد سار في الكل، أولا وآخرا، وظاهرا وباطنا " فكل ما يبرز من ألسنة العارفين فهو مأخوذ من شعاع الحضرة الواحدية، أما الأحدية الكنزية لا يصح التعبير عنها"[1]. وبمقتضى الواحدية يرتفع عن العارف شهود الكثرة بل كل كثرة هي عين الوحدة، "الحضرة الواحدية المتصفة بصفات المعاني والمعنوية (تناديه الحقائق) بلسان الربوبية هل وجدت لغيري سميا، وإن كان لغيري إثبات فما فائدة الصفات وقد ثبت لديكم أني الأول والآخر والباطن والظاهر "[2]، بل يرى المؤثر والأثر والصفة أمرا واحدا، "صاحب الحضرة الواحدية يكون مطلوبا بالستر ما استطاع لأنه يرى الأثر والمؤثر والصفات"[3]. في هذا المقام يتغير شأن العارف بحيث تنوب جوارحه عن بعضها وصفاته كذلك عن بعضها، ويسمع كلام الحق في جميع الجهات لشهوده الإحاطة الإلهية التامة، فلا معنى لوجود الكائنات وإن كان فهي مظاهر للجود الواحد وهذ من الأمور التي تخرج عن طور العقل، " يكون العارف يسمع كلام الحق يلوح على ألسنة الخلق، ولذا قال بعضهم: " ألسنة الخلق أقلام الحق".. وحاصل الأمر أن العارف إذا وصل إلى هذا المقام (مقام الواحدية) تصير جوارحه وصفاته تنوب عن بعضها بعضا، وذلك خارج عن دائرة العقل، وهو من مدهشات الأمور"[4].

مثال الواحدية هو الألف الذي يتلون بألوان الحروف انحناء واستدارة واستقامة، بل كل حرف من الحروف هو ألف متشكل بشكل ما، " فالكل ألف تجده متلونا بكل حرف، ظاهرا بكل وصف، حائزا مراتب الوجود، دائرا وممدودا"[5].

3 ـ الألوهية:

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 304.

[2] المصدر نفسه، ص 301.

[3] المصدر نفسه، ص 308.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 109.

[5] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص34.

الألوهية هي الذات معتبرة بصفاتها من حيث الكثرة بحيث تكون كل صفة من حيث المعنى والحقيقة تباين الصفة الأخرى، وبالتالي تغدو صفة القدرة غير صفة العلم والحياة غير السمع وهكذا، "فحصل التقابل وتم التعادل، فاتضح حينئذ أنه الظاهر فيما ظهر، والباطن فيما بطن، وحيثما كان فهو الله."[1]، أما حضرة الألوهية فلتناقض صفاتها وتباين معانيها فإن كل حقيقة فيها تطلب ما تقتضيه من الإنسان "إذا دنوت إلى الحضرة الواحدية المعبر عنها بمكة، وقد عبر عنها القوم بالذات المستحقة للألوهية... وقد يصعب الدخول على المريد لهذه الحضرة لوجود ظهورها وتعلق صفاتها ومن عجائبها أنها تطلب من الإنسان وجوده وانتفاءه في آن واحد لاتصافها بالصفة الوجودية والأسماء السنية فكل يطلب ما تقتضيه حقيقته... فالكون في هذا المقام مفقود في صورة موجود مفقود من حيث الذات الصمدانية موجود من حيث الصفات وأنها لا تؤثر إلا في الغيرية"[2]. فالألوهية هي جمعية الأسماء والصفات، بلحاظ كثرتها لا وحدتها كما كان مع مرتبة الواحدية، ذلك أن الصفات والأسماء تتعارض فيما بينها والكل في حيطة الاسم الله الجامع لكل الصفات والأسماء، فتتعلق كل صفة بالكون الذي تشرف عليه، وكذلك الاسم بالعين الثابتة التي تحته، أو مجموع الأعيان ، " الألف ذات والحروف صفات، وتنوع الصفات لا يناقض لازم الذات الذي هو التنزيه، وإن ثبت أن كل باء ألف فلا يلزم أن يكون كل ألف باء"[3].

هذه المراتب الوجودية التي استخرجناها من نصوص الشيخ العلاوي، ليست كل المراتب الوجوبية، بل في الأمر تفاصيل، ورد الإشارة إليها في نفس نصوص الشيخ العلاوي، لكننا اخترنا الإجمال في هذا الأمر، وننبه أن المرتبة إذا تعاملنا معها باعتبار التحقق سميناها حضرة لما تتضمنه الحضرة من الحضور والمشاهدة، والمشاهدة معاملة والأساس في معاملة مرتبة الوجوب ينعكس في التقديس والتنزيه والتشبيه على حسب

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص 49.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، 302.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 43.

ظهور الوجود وتجليه في المراتب النازلة، وهنا نجد أنفسنا مطالبين لمعرفة حقيقة كل من التنزيه والتشبيه، في عرفان الشيخ العلاوي.

4 ـ التنزيه والتشبيه:

مسألة التنزيه والتشبيه من المسائل المتعلقة بالعقيدة الإسلامية وحدث حولها نقاش وجدال وصل إلى حد تكفير المخالف، والعرفاء بحكم اعتقادهم بوحدة الوجود ذهبوا مذهبا مخالفا لطبقة الفلاسفة والمتكلمين المسلمين. فالمقصود بالتشبيه إسناد صفة الخلق إلى الله تعالى، أو بلغة الحكماء، إسناد صفات الممكن إلى الواجب تعالى، أما التنزيه فيراد به تعالي الله عن الخلق وسلب صفات الممكن عن الواجب.

يتميز العرفاء عن غيرهم من المتكلمين والحكماء في مسألة التنزيه والتشبيه، بحيث يجمعون بينهما في ساحة الحق تعالى؛ فلا ينهجون التشبيه المطلق كما فعل مشبهة الإسلام، ولا يسلكون كذلك مسلك التنزيه المحض كما فعل فريق من المتكلمين والحكماء، ويرون أن الجمع هو التوحيد الحقيقي، وننبه إلى أن معنى التنزيه والتشبيه عند العرفاء يختلف عما أجمع عليه المتكلمون والحكماء، فالمراد بالتنزيه عند العرفاء هو الإطلاق وبالتشبيه التقييد والتكييف: "رؤية الحق رؤيتان رؤية إطلاق ورؤية تقييد، فرؤية الإطلاق ثابتة لأهل الإطلاق الذين عرفوا الحق أنه مطلق بلا قيود، ورؤية التقييد لأهل التقييد، وهم أهل الحجاب" [1]. الفصل في أمر التشبيه والتنزيه، يؤول، إما إلى تعطيل مقتضيات ألوهية الحق بما تتنزل فيه، وهذا مدخل المزلة على المنزهة، أو يؤدي هذا الفصل، إلى الإلحاد في ذات الله. ونحن لو نتعمق في مذهب المنزهة فإننا نجدهم يقعون في الشرك من حيث أرادوا أن يجنبوا الحق أي محايثة للنقص المتجذر في خلقه، فأغلب المنزهة من غير تشبيه يقعون في الثنوية الوجودية، أما المشبهة التشبيه المطلق،

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 127 – 128.

من غير تنزيه، فيؤلهون الخلق ويلحدون بكمالات الذات، لكن أهم مشكلة تعترض أهل النظر في هذه المسألة، هي غربتهم عن المنزه عند المنزهة وعن المشبه عند المشبهة، فما لم يكن هناك حضور، فلا معنى لكلي الوصفين. إن لم نقل أن كليهما يصبان في أمر واحد وهو تقييد الوجود، وبالتالي بتقييم العرفاء الكل مشبه ومعطل في عين تشبيهه.

أما عند العرفاء فإن كلا من التنزيه والتشبيه متلازمان وكلاهما ينطبقان على وجود الحق تعالى، " الوجود جلال وجمال، وذلك من مقتضى الكمال، كما أنه تنزيه وتشبيه، وكل من التنزيه والتشبيه، **أينما تولوا فثم وجه الله. هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم** (الزخرف/ 84). أي في سماء اللطافة من حيث العليم، وفي أرض الكثافة من حيث أنه حكيم، أو تقول في سماء التنزيه من حيث **ليس كمثله شيء،** وفي أرض التشبيه من حيث **هو السميع البصير** "[1]. ودلالة التنزيه هي تجلي الحق لذاته وبذاته بما يتعالى عن أية نسبة والمعبر عنها في نص الشيخ العلاوي بالجلال، أما التشبيه فهو تجلي الحق تعالى في صور الموجودات الخارجية، وكل من التنزيه والتشبيه هما تجليان للحق تعالى، "ذات البارئ جل ذكره بائنة عن الكون موجودة فيه، فيبنونها عنه من حيث الرتبة التنزيهية، والكينونية من حيث القيومية ولا تقل بانفراد أحد الشقين..وكلاهما محال لعدم المنفصل عنه والمتصل به"[2]، وهذا المعنى ينسجم مع مبدأ وحدة الوجود.

فمقام التنزيه للحق تعالى هو ذاته قبل التجلي، إذ هو تعالى " المنزه في عظمته عن الشبيه والمثال، المتقدس في أحديته عن الصور والأشكال... وأما الظاهر الذي لم يثبت مع ظهوره صورة ولا خيال، فهل يكون للحس معه من مجال، إذ لو كان مع ظهوره ظاهر، لما اتصف بالصمدانية والجلال "[3]. يصل العارف في تنزيهه للحق تعالى إلى حالة يعجز التعبير عنها حتى إذا عكس ما شاهده من نزاهة الحق تعالى عبر اللغة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 196.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، 38.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 13.

انقلبت صفة التنزيه إلى تشبيه، " الحق تعالى منزه عن سائر صفات المحدثات وقد يكشف الغطاء عن صفة التنزيه للعارفين فتقع لهم حيرة حيث يجدون الحق منزها عن التنزيه فيريدون أن يخبروا بما هنالك من الأسرار العجيبة فيمنعهم عن النطق لكنة الحروف في ألسنتهم فربما تبرز الكلمة تشابه التشبيه فتصير فتنة في أسماع أهل الحجاب مع أنها مبالغة في التنزيه" [1]. الشأن عند العارف هو كيف لا يغفل عن جلال الحق وهو في عمق جماله تعالى أي كيف يشهد الوحدة في الكثرة وبلغة التنزيه والتشبيه، الشأن هو كيف يرى الحق المنزه في إطار الحق المشبه، " إذا فهمت أن الألف هو المتجلي بكل حرف، فهل ذلك نقصان في مرتبته التنزيهية مع إبقائه على صفته الخاصة، كلا، فحقيقة الألف لم تزل على حقيقتها، ولا أرى نقصانا في ذلك، بل أراه من كمالاته، وأرى النقصان ــ والله أعلم ــ فيمن ألزمه صفة لا يتعداها إلى غيرها، فقد حصره وقيده وجهله وشبهه وجعله شيئا كبقية الأشياء "[2]. ذلك أن السالك إذا تحقق بالتنزيه صعودا أو لنقل في إطار عروجه وسفره من الخلق إلى الحق وسفره المعرفي في الحق، أي اليفر الثاني، وجب عليه الرجوع إلى الخلق ليرى الحق المشبه بعد أن كان يرى الخلق ولا حق، ففي هذا المقام يشهد المنزه في المشبه، وهنا يقرأ الشيخ العلاوي طلب موسى (ع) رِؤية الحق بعد أن تحقق بالتنزيه، فأجابه الحق تعالى بأن ظهر له في الجبل: "فموسى طلب رؤية التنزيه قبل أن يعلقها له على التشبيه أي على الحس لقوله تعالى: **انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني** (الأعراف/ 143)، فلما تحقق في الحس أو نقول في عالم التشبيه استغنى بذلك عن المعنى أو نقول عن عالم التنزيه، وقال أن كلا من الحس والمعنى والتنزيه والتشبيه، **فأينما تولوا فثم وجه الله** (البقرة/ 115)."[3]. ذلك أن عدم الرجوع إلى الخلق برؤية حق أو لنقل العودة إلى الكثرة بعد التحقق بالوحدة، يكون المريد ممن يقول بالجهة لفصله بين الحق والخلق ولم ير أن

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 40.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 34.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 291.

الكل حق: حق منزه وحق مشبه، "عند تحقق المريد في هذا المعنى وهو فناؤه في اسمه الباطن حتى إذا وجده هو عين الظاهر يتعين عليه الرجوع لهذا المظهر على الفور وإذا لم يرجع على الفور بأن عرفه في التنزيه وجهله في التشبيه أو تقول عرفه في المعنى وجهله في الحس فهو قائل بالجهة من حيث لا يشعر"[1].

يقف الشيخ العلاوي ومعه العرفاء موقف المعارض من تنزيه أهل النظر من المتكلمين والحكماء ويرى أن تنزيههم يؤول إلى التعطيل، لأنهم منعوا باعتقادهم هذا الحق تعالى أن يظهر في مكوناته التي هي مظاهر له وهي ليست إلا أسماؤه، "**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** (الأنبياء/ 23). وهل يريدون معاتبة الألوهية إذا ظهرت بصفة ليست معقولة عندهم... فله عز وجل أن يظهر لمن شاء، كيف شاء، ألم يبلغك أنه رآه (ص) على صورة شاب أمرد، وقد ظهر لإبراهيم (ع) في بعض الأجرام السماوية" [2]، وهذا سلب للحق كمالاته بحيث جعلوا عقولهم سقفا لمعرفة الحق تعالى، فكيفوه على مداركهم العقلية القاصرة، فمثلا من لوازم تنزيه الحق عند المعتزلة نفي رؤية الله تعالى لأن ذلك يلزم عنه تحيزه.

ورأى الشيخ العلاوي أن هذا التنزيه يؤول إلى نفي رؤية الله تعالى لخلقه ما دام أن نظرية المعتزلة تجعل إمكان الرؤية شرطه تناسب الرائي مع المرئي، ولعدم تناسب الخالق مع المخلوق كذلك يمتنع رؤية الخالق لمخلوقاته، "تعلق البصر بشهود الحق هو مستبعد جدا عند الكثير ممن يدعي العلم... وبذلك قالت المعتزلة ورأوا أنهم قد أحسنوا حسبما يلزمهم على ذلك من تحيز المرئي لتمكن إيقاع البصر عليه، ولم ينتبهوا لما يلزم على ذلك من امتناع تعلق بصره سبحانه وتعالى بالكائنات، لأن في تعلق بصره بالكائنات يلزم تحيزه على المرئي ليتمكن إيقاع البصر عليه، وإذا لوصفناه بعدم الإدراك، تعالى الله عن ذلك"[3].

---

[1] المصدر السابق، ص 292.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32 -33.

[3] المصدر نفسه، ص 66.

من هنا يكون التنزيه سببا إلى التعطيل وعلة ذلك، كما يرى الشيخ العلاوي، هو إثباتهم لوجودهم في قبال وجود الحق تعالى، وهذا يوجب تحيزه تعالى الحق عن ذلك، لكن لو ثبت لديهم أن الوجود واحد ولا معه ثان لما أحالوا رؤية الحق تعالى، فهم بإقرارهم الثنائية بين الحادث والقديم حجبوا عن الحقيقة، ولكنهم أخطأوا في عين الصواب بحيث لا يمكن أن تكذب المقدمة الكبرى التي انطلقوا منها وهي استحال رؤية الحادث للقديم، لأنه لا قيام للحادث في وجود القديم، كما قال الشيخ العلاوي في حكمه: " ضدان لا يجتمعان إن كان لم تك وإن كنت لم يكن" [1] "ولا ينجو من ربقة التكييف والتشبيه ، إلا من صاحب العارفين وسلك مسلك الموحدين وكيف ينجو من التقييد والحق عنده بعيد، أم كيف ينجو من الحدود والكون في نظره موجود" [2]، فتنزيه العوام والمحجوبين هو تنزيه باللسان بينما من جهة القلب والتصديق القلبي هم مشبهة وهو تشبيه خال من أي تنزيه، لذا دائما نتائجهم الفكرية في هذا المجال تؤول إلى التعطيل، "إنما يحصل التنزيه باللسان والتشبيه في الجنان ما دام العبد لم يطو صفاته في صفات موجده... وذاته في ذاته... وإلا كيف يحصل له تنزيه الذات وهو يرى لنفسه وجودا وإثباتا فوجوده وإثباته يقتضيان تحيز ذات موجده... فلا يعرف حقيقة من ليس كمثله شيء إلا من فقد وجود الشيء"[3]. لذا كان شرط التحقق بالتنزيه الحقيقي الذي يؤدي إلى تقديس الحق تعالى ووصفه بما يليق بذاته، هو التخلص من الاعتقاد بوجود ثان يعاند الوجود الحق، وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقق على الوجه الصحيح إلا بالذوق، وطريقه هو الفناء عن النفس والسوى، "فإن لم تفن يا أخي عن الوجود في شهود المعبود... فقد هويت في هاوية لا نجاة لك بعدها إلا إذا تداركك لطف الله ... ولا ينفعك يا أخي التنزيه باللسان، والتشبيه بالجنان. فإن كنت محجوبا عن أمره فإنك تشبهه في التنزيه لعدم معرفتك بحقه، وإذا كنت عارفا به فإنك تنزهه في التشبيه لاضمحلال وجودك في

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المناجاة والحكم، ص 60.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 40.

[3] المصدر نفسه، ص 163.

وجوده وحاصل الأمر. إن تشبيه القوم أحسن من تنزيه العوام" [1]. أما غير العرفاء أو السالكين المحجوبين فما عليهم في هذه الحال إلا أن يلتزموا التنزيه إجمالا مع الاعتراف بالجهل وعليهم إذا أرادوا أن يتأدبوا مع مقام الألوهية بالتنزيه، أن يسلكوا سبيل العرفان من خلال الانقياد لشيخ ينهض بهم من وجود أنفسهم إلى شهود ربهم حينها سيعرفون ــ كما يقول الشيخ العلاوي ــ أن التشبيه والتكييف منفيين من قبل أن ينفوهما وفانين من قبل أن يفنوهما.

5 ــ وحدة شهود المعبود:

بمجرد ما يقر العارف بوحدة الوجود إقرارا شهوديا حتى ينعكس ذلك في توجهه القلبي فلا يجد محلا يستحق العبادة والطاعة والولاء والخضوع غير الله تعالى، وما دام لا مجال لوجود هذا الغير ينفتح له ظهور الحق المطلق فمعبود العارف لا يتحيز، إذن الكل هو الله لا غير، لأن الغير معدوم والمتعدد ليس بوجود حتى يكون إلها، ومن هنا أن الخلق مهما عبدوا فعبادتهم واقعة على المعبود الحق وإن كانوا لا يشعرون، "من تغفل عن ملاحظة الحق في الكائنات، لابد وأن يجعل لله أندادا يحبهم كحب الله، وإلا فكيف يفرغ قلب لخصائص محبة الله مع ما جبل عليه الإنسان من محبة الأهل والأولاد وماشاكلهما... هذا فيمن فاته جمال الحق" [2]. لأنه **أينما تولوا فثم وجه الله** (البقرة/ 115)، كذلك **وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه** (الإسراء/ 23)، هذه كلها آيات تدعو إلى عدم حصر المعبود في مظهر دون آخر وأن العبادة واقعة قضاء من العبد تجاه الحق تعالى شعر بذلك أم لم يشعر، فمهما توجه العبد إلى أية صورة وجودية، فوجهته إلى الظاهر فيها وليس إلا الله سبحانه وتعالى، وكثيرا ما يتوقف الباحثون عند أبيات الشيخ محيي الدين ابن عربي، عندما يتطرقون إلى مسألة وحدة الأديان، ونحن لا نوافق على مصطلح وحدة الأديانن وإنما نرى اللائق هو وحدة المعبود، لأن الأديان مختلفة

---

[1] المصدر نفسه، ص 40 –41.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور،ج2، ص 92.

من حيث الصورة ومن حيث توجه أهلها إلى المعبودات، لكن جوهر العبادة يتعلق بالمعبود الحقيقي في ظل تعدد الصور، وهو الحق تعالى الظاهر في صور المعبودات سواء كانت وثنا، أو غيره، وسموا الدين الجامع لكل هذه الأديان المختلفة، دين الحب، منتزعين المصطلح من أبيات الشيخ الأكبر:

لقد صار قلبي قبلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طـــائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهـت ركائبه فالحب ديني وإيماني [1]

هذا الكلام وأمثاله صادر من مقام شهود الإرادة والقدرة الإلهية، حيث يستولي على العارف شهود الإرادة والقدرة الإلهية فلا يرى مخلوقا منفكا عنها، بما فيها أهل الديانات وما يعتقدونه، وهذا ليس بمعنى الجبر كما قد يتوهم، وإنما علِم الحق في حالة عينهم الثابتة ما أعطته أعيانهم فظهر بحكم تلك الأعيان فكان هذا العابد وما يعبد، "فالله تعالى هو الذي أراد وقدر على كل واحد من خلقه أن يعتقد عقيدة معينة ، **الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك**. (الانفطار/ 7-8)، **والله خلقكم وما تعملون**. (الصافات/ 11). وهو لا يتناقض مع كون تلك العقائد فيها السليم والسقيم والهدى والضلال... ولهذا أتبع الشيخ ذلك البيت السابق • بأبيات أخرى يتناساها المستشهدون بالبيت المذكور ومنها:

قد أعذر الشرع الموحد وحده والمشركون شقوا وإن عبدوه

وكذلك أهل الشك أخر منهم والجاحدون وجود من وجدوه

والقائلون بنفيه أيضا شقـوا مثل الثلاثة حين لم يجـدوه

أجنى عليهم من تأله حينما أهل السعادة بالهدى عبدوه "[2]

---

[1] محيي الددين ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000. ص ص 35-36.

• يقصد البيت التالي: عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

[2] مفتاح، عبد الباقي، شروط الفهم الصحيح للشيخ الأكبر محيي الدين ابم عربي، ضمن: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، ط1، 2003. ص 222- 223.

كذلك ينقل عن الحلاج، مثل هذا الكلام، إذ يبني على الآية الكريمة التي تقر بأن عبادة الله أمر تكويني لا تكليفي، بحيث لا خبار للعباد فيه، وإن ظهرت هذه العبادة في صور أوثان ومخلوقات، يقول الحلاج: " يا بني الأديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامي متغايرة والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف" [1]، نجد أن الحلاج يعتبر أن من اعتقد أن العبادة أمرا تكليفيا هو قدري، وجوسي، لأن أمر العبادة بالنسبة له أمر تكويني ليس للعباد فيه اختيار.

من يقر بوحدة الألوهية لا مجال لأن ينغلق على عبادات العابدين لأنهم في الحقيقة يدخلون تحت لواء الألوهية، فلا تناهي الله تعالى، يشمل كل الآلهة وينطوي تحته كل من اعتقد بالألوهية في أية صورة كانت، لكن المشكلة عند الوثنيين ومن أمثالهم، هو حصر المعبود في صورة واحدة، ولم يشهدوه في الكل كما أنهم قيدوه فوقعوا في التشبيه، بينما كان عليهم أن ينزهوا إلههم، فيعطون الألوهية حقها، "وإلهكم إله واحد" صريحة في كون المعبود واحد وإن تعددت المظاهر المقصودة للعبادة: بمعنى وحدة الإله لا تتعدد ولا تقبل الانقسام... فهويته قابلة لدخول سائر الآلهة تحتها، فتكون عبادة العابدين راجعة لله بكل اعتبار"[2].

لكن قد يواجهنا إشكال وهو لماذا بعث الله الأنبياء والرسل، دعاة إلى عبادة الله الواحد الأحد، وإبطال عبادة غيره من الآلهة المتوهمة والمصطنعة، بل عد الشرك ظلما عظيما؟

فإن النبي بمقتضى نبوته، يقول صائن الدن ابن تركة الإصفهاني في شرحه لفصوص الحكم: "يجب عليه (النبي) إنكار العبادة للأرباب الجزئية، كما يجب عليه إرشاد الأمة إلى الحق المطلق، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت

---

[1] نقلا عن، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 1976، ص 159.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 2، ص 89.

مظاهر للهوية الإلهية، فإنكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبي حق، إلا أن تكون محمولا على أن موسى (ع) علم بالكشف أنه ذهل عن شهود الحق الظاهر في صورة العجل فأراد أن ينبهه في ذلك، وهو من التربية والإرشاد منه "[1]، بمقتضى هذا الطرح تغدو عبادة العجل غير صحيحة من حيث النبوة، بينما من حيث الولاية والباطن، تكون صحيحة، لأن العابد ما عبد غير الحق في الصورة التي ظهر له فيها، لكنه حصر التجلي في الصورة الجزئية فكان خطؤه [2]. والأمر نفسه بالنسبة للذين عبدوا الشمس، والكواكب، والقمر، وغبرها من الأجرام السماوية، " فإنهم ما عبدوا الشمس إلا لتخيلهم أنها إله، فما سجدوا إلا لله لا لعين الشمس، بل لعين حكمهم فيها أنها الله"[3].

ونفس الأمر فيما يخص ظاهرة انفتاح العرفاء على الحق في عبادات غير المسلمين، نجد كذلك مولانا جلال الدين الرومي، الذي كان محبوبا من قبل الكل بما فيهم أهل الأديان المخالفة للإسلام لما رأوه فيه من سعة أفقه في التعامل معهم، بحيث لم يكن ينظر إليهم لديانتهم. فهو يقول مجسدا شهوده لله في صور عبادات العابدين المسلمين وغيرهم:

حبي أيها المشهـــــد لا تـــــنء عـــــني
انظر إلى العمامة أحكمتهـــــا فوق رأســــي
بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصـــــري
أحمل الزنار وأحمل المخلاة، لا، بل أحمل النور
مسلم أنا ولكني نصرانـــــــي برهمي وزرادشتي
توكلت عليك أيها الحق الأعــلى فلا تنء عني
لـــــيس لـــي ســـوى معبـــد واحـــد
مسجـــــدا أو كنيـــــسة أو بيـــت أصنام

[1] نقلا عن: يحيى الراضي، الحب في التصوف الإسلامي، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2009، ص 223.
[2] أنظر، المرجع السابق، ص 222.
[3] زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2005. ص229.

ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنء عنـي.[1]

كذلك موقف الشيخ العلاوي من التثليث المسيحي، بحيث يرجع أصل التثليث إلى تجلى الحق تعالى للنصارى في صورة المسيح عليه السلام، فشهدوه إلها فعبدوه، إذ يقول: " أفعال الأنبياء كلها طاعة أي بين واجب ومندوب، فواجبهم مشاهدتهم للحق ومندوبهم مخاطبتهم للخلق فالنبي من حيث باطنه سر من أسرار الله بحيث لو كشف عن نوره لعبد من دون الله كما وقع لسيدنا عيسى عليه السلام وعلى كافة الأنبياء أفضل الصلاة والسلام فإن الله عز وجل أظهر من نوره لمعة فخرت النصارى سجدا فهذا من حيث باطنه، أما من حيث ظاهره فيجوز عليه ما يجوز على البشر" [2]، بهذا فإن الالتباس دخل على النصارى من جهة إدراكهم الذي وقع بسبب التجلي فاعتقدوا ألوهية صورة المسيح، وغفلوا عن ألوهية المتجلي الحقيقي وهو الله تعالى، فشبهوا من غير تنزيه، وكفرهم القرآن الكريم، فهم لم يفردوا الحق تعالى بل جعلوه عين التثليث، فلم يميزوه، وبذا وقعوا في التشبيه ولم ينزهوا، فعبدوا الصورة وغفلوا عن الحق الظاهر فيها.

ذلك أن المسيحيين اعتبروا أن المسيح هو الله لا هو المظهر الإلهي الظاهر فيه الحق، وسببه هو طي البرزخ وعدم اعتبارهم له، لأن البرزخ يحفظ المراتب ويبقي على الأدب مع الحق تعالى، فعوض أن يعتبروا المسيح روح الحق ورسوله قالوا أنه هو الله وهنا خطؤهم وكفرهم وضلالهم، " لولا برزخ الرسالة لاختل الوجود، وانطوى العابد في وجود المعبود، لأنك إذا حذفت (رسول) من قولنا (محمد رسول الله) صار المعنى محمد الله، وذلك لا يعقل، وحذف البرزخ من الاختلال، وسبب هلاك النصارى بحذف الواسطة وهو الروح، من قولنا عيسى هو الله، فأجابت الألوهية (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) " [3]، ويبقى العرفاء ومنهم الشيخ العلاوي يرون العذر للنصارى

[1] نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت.)، ص94.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 75.

[3] المصدر نفسه، ص 78

لصعوبة فهم ما جاء في الإنجيل أو قوة التجلي الإلهي الذي ظهر لهم في المسيح عليه السلام. " والمعنى أنه لا يظهر له إلا في مرآة الكائنات، وهو من قبل ذلك ظاهر، إنما يكشف العبد عن ذلك الظهور، فيقول رأيت الحق في الخلق... رآه المسيح في نفسه فقال: (**أنا والأب واحد، ومن رآني فقد رأى الأب**)، إلى غير ذلك، والحق من وراء ذلك"[1]. فكلام المسيح عليه السلام جاء من دون تغليف بما يقبله العوام من أمته فكان فتنة على قومه لذلك ضل من ضل من أمته وكفروا إذ اعتبروا أن الله ثالث ثلاثة كما ورد في القرآن الكريم، وكل ذلك مرجعه إلى غلبة التجلي على السيد المسيح فكان من اللائق أن ينزل لهم مشاهداته في قوالب خطابية تقبلها قرائحهم الضعيفة، لكن المسيح عليه السلام كان ينبه أتباعه إلى صعوبة ما ورد في الوحي الإلهي فبدأ يعلم أتباعه الحواريين الذين سيتكفلون من بعده بنشر تعاليمه، ثم إن المسيح شرط فهم الحقائق الواردة عليه في الوحي بأن يعتقد في النبي الذي يأتي بعده والذي يعرف الحق حق المعرفة هو الذي سينبئهم بما خفي عليهم ويعلمهم ما لم يعلمهم إياه المسيح بسبب ضعف قرائحهم المعرفية.

ما ظهر على المسيح (ع)، من تجلي القدرة، انعكس في كلامه من الحقائق، عارية من دون تلطيف أو إخفاء، ما أزاغ اعتقاد أتباعه الذين لم يؤولوا كلامه بما عليه الحق، ففهموا الاتحاد والحلول، فضلوا بذلك الاعتقاد والفهم. بينما النبي محمد (ص)، لقوته في تحمل الأسرار وحملها لم يظهر ذلك في كلامه، ما جنب أصحابه الوقوع في ما تمجه العقول والإفكار، اللهم إلا بعد طول الأمد عن البعثة النبوية، بدأ يظهر في كلام العرفاء ما يحتاج إلى التأويل من الكلام، "عيسى عليه السلام لاح عليه ما لاح على محمد من أنوار الحضرة الإلهية والاختطافات القلبية، إلا أن محمدا كان قويا في حمل الأسرار على غيره... ومن أجل ذلك لم يصدر من الصحابة ما تستبعده الأفكار، بخلاف غيرهم من أكابر القوم، فقد ظهر على أكثرهم ما يحتاج للتأويل كما احتاجت

[1] المصدر نفسه، ص 60.

أقوال المسيح عليه السلام لذلك"[1]، مما أعجز الحواريين عن فك رموز تصريحات السيد المسيح وكان هو الذي يتكفل بتفسيرها لهم، وكل من أخذ هذه على ظاهرها ولم يتأولها يستدل بذلك على ألوهيته، ومن ذلك ما جاء في الإنجيل أن المسيح قال مخاطبا للعموم"(أنتم من الأسفل أما أنا فمن فوق، أنتم من هذا العالم، أما أنا فلست من هذا العالم). وقال أيضا في الإنجيل: (أنا والأب واحد). وقال أيضا لمن قال له: (أرنا الأب، قال الذي رآني فقد رأى الأب، فكيف تقول أنت أرنا الأب، ألست تؤمن أنا في الأب والأب في، الكلام الذي أكلمكم به، لست أتكلم به من نفسي، لكن الأب الحال في هو يعمل العمل)."[2]

فكما ورد في الإنجيل ــ حسبما ينقل الشيخ العلاوي ــ أن السيد المسيح (ع) كان يبشر الحواريين والمسيحيين من بعده أنه سيأتي من يفهم كلام المسيح ويفسره على وجه الحق وفي ذلك، كما يرى الشيخ العلاوي، إعلانا لمجيء النبي أحمد (ص): "قال عيسى عليه السلام مشيرا لبعثته – المقصود رسول الله محمد (ص)- حسبما جاء في آخر باب من الإنجيل: (إن لي كلاما كثيرا أقوله لكم، ولكنكم لستم تطيقون حمله الآن، وإذا جاء روح الحق ذلك فهو يعلمكم جميع الحق، لأنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بكل ما سيسمعه، ويخبركم بما سيأتي...)"[3]

يعد الشيخ العلاوي من يمقت الناس بسبب انحرافهم عن الديانة ممن حرم أوفر نصيب من العلم، لأنه غفل عن حقيقة الأمر، فهؤلاء الذين لا يطيعون الله لم يكونوا قد غلبوه ولا فعلوا ما لا يريد، ولم يخرجوا عن قدرته فلأجل أن الأمر لم يكن إلا ما كان في قضاء الله تعالى، من غير جبر، فلأجل هذا "يلزمنا أن نحترم سكان العالم تماما إلى أن نصير نرى ما من شيء في الوجود إلا وهو على شيء، وإن كان في الشريعة مخالفا

[1] المصدر السابق، ص 56.

[2] المصدر السابق، ص 57.

[3] المصدر نفسه، ص 58 – 59.

فهو في الحقيقة طائع، لأن المخالفة من حيث الرضا، طاعة من حيث الإرادة، ومن فاته هذا فاته أوفر نصيب من العلم"[1].

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص 18.

المبحث الثالث: الوجود الإمكاني:

1 ـ عدمية العالم في نفسه:

كلمة العالم مأخوذة من العلامة، وهو اسم شيء يعرف بواسطته شيء آخر، وسمي العالم عالما لأنه يعلم به الحق تعالى وهو علامة عليه باعتباره معلولا عنه، هذا عند الذين يقولون أن الله تعالى علة العالم ولذا يطلقون عليه لفظة السوى في إشارة إلى ما غير الله أي العالم بجملته، بينما من يرون أن الوجود واحد وحدة شخصية، يقولون بغيرية العالم للحق لكن ليس من جهة كونه معلولا عنه إذ الحق تعالى ليس بعلة عندهم، حتى يكون العالم معلولا له، لأن العالم لا مناسبة بينه وبين الذات حتى يكون معلولا لها بل العالم محتده الصفات والأسماء وهو في نفسه معدوم والظاهر هو الحق تعالى.

وعند الحكماء العالم هو جملة ما صدر عن الواجب وقد يترتب وفق شدة التجرد من الأعلى إلى الأسفل ابتداء من الأشد نورانية وتجردا كعالم العقول المفارقة فعالم النفوس الكلية فعالم الأفلاك، ثم عالم الكون والفساد، ويختلف الحكماء فيما بينهم في هذا الصدد في التفاصيل لأنهم مجمعون على أن التجرد والنورانية هي العليا، وكلما نقص الموجود من حيث التجرد وبدأ يتكثف تنزل مرتبته إلى أن نصل إلى أسفل سافلين حيث الوجود بالقوة المحض المتمثل في الهيولى، وعند المتكلمين يرتبون العالم إلى عالم الخلق وعالم الأمر، وكذلك قد نجد عندهم ترتيبا ثلاثيا: إلى عالم الجبروت فعالم الملكوت ثم عالم الملك والشهادة، ويوافقون حكماء الإسلام في أن العالم معلول ذات الله، ويعتقدون أنه مسبوق بعدم، بينما حكماء الإسلام، فيما عدا الكندي، يقولون أن العالم وجد عن رجحان جهة الوجود في الممكن الذي هو وجود بالقوة بحيث أن ما يستحيل لا يوجد. على الضد ما عليه النظرية الكلامية التي تجعل قدرة الله تعالى لا

يمتنع معها شيء، لأن المتكلمين يقولون بأن الله تعالى إذا شاء كان وإذا لم يشأ لم يكن، وهو لا يسأل عما يفعل.

بينما عند العرفاء، "العالم هو الظل الثاني وليس إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلها، فلظهوره بتعيناتها سمي باسم سوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات"[1]، ذلك أن العالم ما ظهر قط، ففي معرض تأويله للآية: "**أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى**"(النجم/ 19 - 20)، اعتبر الشيخ العلاوي أن الحق تعالى وبخ المشركين عندما وقعت أبصارهم على وجود هذه الكائنات التي هي محض وهم والتوبيخ يقع كذلك على من يعتقدون وجود العالم وعلله وأسبابه وكل ما يناقض توحيد الذات التي لا وجود مع وجودها. ومن جهة أخرى استبعد هذا الفريق ما وقع للنبي (ص) " من المكاشفة على حقيقة الحقائق، التي لا يحق للبصر أن لا يقع إلا عليها. فلم لا تعيبون على أنفسكم فيما وقعت عليه أبصاركم، وتعلقت به رغبتكم من المكونات التي لا وجود لها في الواقع، إنما هي خيالات وهمية، وأشكال واهية، تخاطب العاقل بلسان حالها : **إنما نحن فتنة فلا تكفر** (البقرة/ 102)... والمعنى أن كل ما رأيتموه واعتقدتموه لا حقيقة له في الواقع : **إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان** (النجم/ 23). أي لا برهان لكم تعتمدونه على تأثيرها في الوجود وإثباتها في الشهود"[2]، وسبب هذا النوع من الاعتقاد المغامر في تكذيب ما كوشف به النبي (ص)، وما يكاشف به العرفاء أصحاب العلم الإرثي بالتبع، هو البناء على ما تهواه النفس مما يوافق وجودها الوهمي.

شأن العالم شأن الحروف وعلاقتها بالمداد الممثل له بالنقطة، ذلك أنه لا يمكن تصور الحروف من دون مداد، وهنا المقصود بالمداد أو النقطة الوجود المطلق الواحد واللانهائي، بينما الحروف هي الكائنات، " والمعنى أنه ليس شيء هناك ظاهر في نفس الحروف سوى ذات النقطة، المعبر عنها بالمداد المطلق، من أجل ما تضمنته من

[1] رفيق العجم موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص 599.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 67.

استهلاك سائر الحروف في حقيقتها، قبل التجلي وبعده، إذ ليس للحروف وجود في الخارج ولو بعد التجلي إلا نفس المداد فالحروف كائنة بكينونة النقطة لا باستقلاله "[1].

فالوجود الحقيقي هو للحق تعالى، الظاهر في المظاهر الكونية، أما العالم بما هو كذلك فلا خبر عنه بل وجوده كوجود العنقاء، اسم بلا حقيقة، "الحق سبحانه وتعالى لا يثبت معه سواه، لأنه مجرد وهم لا وجود له في الحقيقة، إنما هو عند العارفين كعنقاء مغرب تسمع ولا ترى، ولهذا قال بعضهم: " لوكلفت أن أرى ما سوى الله لم أستطع، وإن كان ولا بد تراه كهباء في هواء، فإذا فتشته لم تجده شيئا"[2].

وجود العالم، وجود خيالي، وهو عند أصحاب وحدة الوجود، الخيال المنفصل، وكونه خيلا لا يعطيه صفة الثاني لأنه لا يعقل أن يكون المثال زائدا على الواقع، كالظل بالنسبة للشخص، فنحن لا نقول أن ظل الشخص زائد علي الشخص، بل نقول لا منفصل عنه ولا متصل به، بهذا الاعتبار لا يمكن اعتبار العالم أمر زائدا على الحق تعالى، "ذات البارئ جل ذكره بائنة عن الكون موجودة فيه، فبينونيتها عنه من حيث الرتبة التنزيهية، والكينونية من حيث القيومية ولا تقل بانفراد أحد الشقين..وكلاهما محال لعدم المنفصل عنه والمتصل به. ولا يوهمك وجود الظلال، فالمخيل لا يثنى بوجود الخيال، فكل شيء يشفع بمثله ويضم لشكله، والحق ليس كمثله"[3].

يثبت وجود العالم لمجرد إثبات النفس، لأن ثبوته فرع عن وجود النفس، ذلك أن الشعور بوجود النفس واستقلالها فيه، يحيّز الوجود المطلق، وهذا بدوره يفصل في الوجود بين مطلق ومقيد، وكل هذا في الوهم، لأن قليلا من التعقل يتعارض مع إثبات وجود العالم في قِبال وجود الله لأنه سيطرح إشكال وهو كيف يستقيم وجود الوجودين في ظل القول بالوحدة الحقيقية للوجود المطلق، فما بقي إلا نفي الوجود الثاني بأي نحو من الأنحاء، وإلا إثباته في طول استهلاكه في الوجود المطلق، أو لنقول بالتعين للوجود

[1] منهل العرفان، ص 24.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 118.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص 37 –38.

المطلق، فهو يحفظ الوحدة في عين شهود الكثرة، لذا فإن مجرد الفناء عن النفس يزول وجود العالم ويبقى من حقيقته البقاء، وكما يصور النص الموالي فإن حقيقة النفس وبالتالي حقيقة العالم من جهة الفقر الذاتي، كحبة البصل لو فتش عن لبها لم يجد شيئا سوى القشور: " ولم يبق منك إلا الإسم بلا رسم لكون الوجود من حيث هو لله لا لنفسك، فإذا صرت تحقق فيما هنالك وتأخذ ما هو لله بحيث تجرد نفسك عما ليس لها فإنك تجدها كحبة البصل كلها قشور لأنك إذا أردت أن تقشرها فإنك تأخذ القشرة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة حتى لن يبقى من البصلة شيء. فهذا هو مثال العبد مع وجود الحق ومن صفاتك أيضا الافتقار الذاتي."[1].

لذا يتخذ العرفاء الحديث الذي يروونه عن النبي (ص)، قوله: " **كان الله ولا شيء غيره**"(البخاري، رقم: 3192)، وأضاف الجنيد **(وهو الآن على ما عليه كان)** • ، إذ في هذا الحديث لا معية لشيء مع وجود الحق تعالى، " فثبات الأشياء بالله لا بنفسها وذاتها وطبعها وعادتها، فهي لا شيء. قال في الحكم العطائية: " الأكوان ثابتة بإثباته ممحوة بأحدية ذاته". فيكون الكون حينئذ مفقودا من حيث الذات، موجودا من حيث الصفات التي تطلب شيئا زائدا وهو التعلق، ولا زائد باعتبار التحقق"[2].

وجود العالم عند العرفاء، من الباطل الذي اختلقه ذهن الإنسان، وهو مكلف بالخروج من هذا الاختلاق، " **(ولا تلبسوا الحق)** الثابت الذي هو الله **(بالباطل)** الزائل الذي هو الخلق، بأن يقع نظركم على الخلق قبل وقوعه على الحق، وهذا هو اللبس وكتمان الحق بعد معرفتكم إياه، **(وأنتم تعلمون)** أن ليس في الوجود سواه "[3]. وهو كذلك سراب ومجرد نسبة لا واقع لها في الخارج والذي ينطبق على الوجود الإنساني يسري على العالم إذ " لا يخفى على العاقل أن وجود العبد هو مجرد الوهم، كسراب بقيعة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 45.

• هذا الجزء أضافه الصوفية، لإثبات فردانيته.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص135.

[3] المصدر نفسه، ص 117.

يحسبه الظمآن ماء، فلهذا إذا ظهر الحق عليه بذاته وعموم صفاته، تلاشت نعوته وامتحت نسبته. "[1]. والعبد هو العالم لا غير لأنه من نفَس (بفتح الفاء) كلمة كن المقدسة: " العبد عند القوم هو العالم من عرشه إلى فرشه، أي كل ما تنفس من كلمة كن فهو غير، والغير يجب في حقه ... العدم والحدوث"[2].

بالنسبة للعارف العالم ما ظهر قط فهو لم يبرح عدميته التي تتمثل في ثبوته في علم الحق تعالى فالعالم عند أهل الحق هو بطون الأعيان في غياهب الأسماء وما ظهر إلا الحق بأحكام تلك الأعيان لا أعيانها، " وكلما ذكرت آدم فنعني به نزول الحق إلى سماء الدنيا، ونعني بالدنيا بطون الكائنات في غياهب الأسماء والصفات ونعني بالصفات ظهور لنفسه عند تجليه الأول وبالأسماء ظهور الصفات لنفسه عند تجليه الثاني، والأول هو عين الثاني، وهذان رتبتان المعبر عنهما بالأولية والآخرية والظهور والبطون"[3].

العالم المعتبر عند العرفاء، لا يصلح لكي يكون دليلا على الحق تعالى، مواصفاته وخصائصه بما هو عليه من النقص والعدمية لا تجعله صالحا لأن يؤدي إلى معرفة الله تعالى، نعم يمكن أن يدل على وجود الحق أما معرفته على ما هو عليه فلا مجال للغير أن يدل على الذات وحقائقها، ويسمى الدليل الذي يعرفنا فقط بوجود الله الدليل الوجودي وهذا في إمكان العقل وحياطته، أما فوق ذلك كأن يحاول العقل أن يطلع على حقائق الذات وصفاتها وأسمائها فلا مجال حينئذ، "وجود الحق له دليل وهو العالم بأسره وذلك الدليل هو القاطع عن الوصول إلى معرفة وجود الإله بحيث يكون كل من وقف معه احتجب عن مولاه لكونه أراد أن يعرف الله بما سواه. قال بعضهم لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره، لأن الدليل حجاب عن المدلول"[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 124.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 44.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 20 – 21.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 49 – 50.

رفض السير الاستدلالي لمعرفة الله وإثبات وجوده يدخل في عنوان البراهين على وجود الله تعالى وقد أبدعت الفلسفة الإسلامية براهين لم تكن موجودة في متون الفلسفة اليونانية، كبرهان الإمكان والوجوب وبرهان الحدوث الذي تبناه الكندي، وقد أضيف إلى هذه البراهين برهان الصديقين الذي أشار إليه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات، واستطاع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي أن يوجد له الصياغة المنطقية، وهو برهان في حقيقة الأمر شهودي يكون نتيجة المعاينة، بحيث يستغني صاحبه في معرفة الحق تعالى عن العالم ولا يراه لائقا كدليل على الله تعالى، "ولما كان لو جردته (العالم) عن الأسماء والصفات لم يثبت في نظرك لعدمه في الواقع... لو لم تكن هذه الصفات ظاهرة في المكونات لما رأيت عالما لأن ما سوى هذه الصفات لا ظهور له إلا بظهورها ولا إثبات له إلا بإثباتها وإلا فهو باطل زائل لا مقام له في الخارج"[1].

ما لا واقع له ولا يشهد، وبالتالي لا يدرك إلا بالتوسط، بمعنى أن ثبوت العالم نظري وثبوت الحق وصفاته أولي وضروري، فالحق تعالى هو الدليل على نفسه أي هو الدال على ذاته بذاته، وبالتالي الحق هو الدليل على العالم لا العكس، "ولا تحسبن هذا العالم شيئا وإنما هو لا شيء ولا تعتقد أنه غير أو أجنبي عن الحضرة الإلهية، وإنما هو مظهر من مظاهرها وسر من أسرارها ونور من أنوارها" [2]. وكل من يسلك سبيل الفكر للدلالة على الله بتوسط العالم فهو في مقام الصبيان ما دام يؤسس نتائج برهانه على استحالة الدور والتسلسل، "برهان القدم وهو كناية عن عدم ابتداء الوجود المطلق... وهذا مناسب للصبيان المبتدئين في الإسلام، وأما العارفون بالله الراسخون في مقام العيان لا يتوقفون على شيء من هذا لكونهم يستحيون من الله أن يتلفظوا بمثل هذا الكلام، فضلا أن يصوروا في الألوهية وجود الدور والتسلسل بل هذا محال في أذهان العارفين، ولا محل له في عقولهم من القبول لكونهم حصلوا في ذلك اليقين فلا يصدر

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 54.

[2] المصدر نفسه، ص 53.

عن ألسنتهم ولو على سبيل التعليم الإتيان بالبرهان والدليل لتلبسهم بالقرب في حضرة المشاهدة."[1].

لكن في سياق آخر وفي بعض النصوص للشيخ العلاوي نجد دلالات مخالفة لما نحن بصدده، أي صلاحية العالم للدلالة على الله ومعرفته بحيث يذهب في الخط الإيجابي من ذلك، بما يفيد ـ في الظاهر ـ التناقض في موقفه من هذه المسألة ويطبق القاعدة العرفانية التي تعتبر أن الضد يعرف بشكل أليق بضده، وبناء على هذه القاعدة العالم هو المجال الصالح لمعرفة الحق تعالى، ونحن من خلال تمحيص دلالة النصوص المتعارضة، نرى أن لا مجال للتناقض في ذلك ما دام أن الرأي الذي ينفي صلاحية العالم لمعرفة الله في قوس الصعود. فهنا الكون كله لسان حاله " **إنما نحن فتنة فلا تكفر**" (البقرة/ 102)، وبالتالي هنا العالم منظور إليه مستقلا وبهذا الاعتبار لا وجود له وهو عائق عن معرفة الحق والمطلوب هنا من السالك الفناء عنه والالتفات عنه، أما الرأي الذي يرى صلاحية العالم للدلالة على معرفة الحق، هنا المجال مجال معرفة الحق في الخلق في قوس النزول، بل يجب أن لا ينكر الحق في هذا التجلي، ولسان حال العارف شهادة إبراهيم الخليل (ع)، "لقد كان إبراهيم (ع) إذا نظر الأشياء يرى فيها مولاها قبل أن يراها، كان الكون عنده مرآة المكون متى احتجب الحق عن الخلق؟ إذا ظهرت صفاته غابت مكنوناته. الحق عز وجل إذا ظهر في الخلق يبقى ولا خلق. ولهذا **(لما رأى كوكبا قال هذا ربي)** فلم يبق له من الكواكب إلا مجرّد الاسم ولا مفهوم للكواكب"[2]. وهنا نلاحظ رغم التعارض بين الحق والخلق إلا أن الضدية في هذا المجال خصوصا، تصلح لتكون دليلا في سير العارف المعرفي، " الأشياء كامنة في أضدادها... وعليه فمن أراد شيئا فليطلبه في ضده لا في نفسه، لأن كنهية الشيء لا تعرف إلا في ضده ولهذا ما عرف الحق إلا في خلقه"[3].

[1] المصدر نفسه، ص 51 -52.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 147.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور ، ص 127.

يتعامل العرفاء مع قاعدة قياس الغائب على الشاهد تعاملين متضادين، فهي تقبل في مجال قوس النزول غير أن مصداق الغائب هنا هو الكون والشاهد هو الحق تعالى فيكون الحق دليلا على الكون، وترفض هذه القاعدة في مجال قوس الصعود، حيث يكون الشاهد هو الكون والغائب هو الحق تعالى، لأن " الوجود جميعه ضربه تعالى ونصبه مثالا موصلا لأسمائه وصفاته، وعظمته، ليس هو مقصودا بذاته... فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق المتنزل باسم الخلق لا غير... وهذا من حيث حقيقته النورانية المتنزلة من ربهم،المعبر عنها بالقبضة المحمدية، فهي مرآة ظهور الحق، فمن نظر فيها فلا تقع بصيرته إلا على وجود الحق، فيعلم أنه الحق، وأما المحجوب فلا يقع بصره إلا على المرآة "[1]، بمعنى متى تحققت معرفة الحق بالفناء عن النفس والكون، طولب السالك بالرجوع إلى الخلق بالحق، وتترجم هذه القاعدة على حسب الأسفار والأشواط التي يقطعها السالك، وكما نعلم أن عدد الأسفار تفصيلا هي أربعة تكون الدلالة على الحق فيها على حسب الشوط الذي يكون فيه السالك، وهذه الأسفار هي سفر من الحق إلى الحق، وسفر في الحق، وسفر من الحق إلى الخلق بالحق، وسفر في الخلق بالحق، وهنا تتطور المعرفة بحسب تطور أسفاره.

2 ـ التجلي والإيجاد:

فيما يتعلق بظهور العالم فإن الشيخ العلاوي مع بقية العرفاء، يرجعون أصل هذا العالم، عالم الأسماء والصفات في الحضرة الواحدية، حيث " ينزل الأسماء منازلها، فتجلى لكل اسم بما تضاربت الأسماء والصفات لتعلقاتها على وفق مراد الذات، فكل يطلب ما تقتضيه حقيقته، والحق قادر على أن ينزل الأسماء منازلها، فتجلى لكل اسم بما يقتضيه تجليا منه إليه"[2]

---

[1] المصدر نفسه، ص 88.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 19.

في عرفان الشيخ العلاوي، لا وجود للعالم في الخارج لأن الخارج والظاهر ليس إلا الحق تعالى، ولا حظ للشيء في الوجود، نعم للشيء نحو من الوجود لكن غير خارجي، هو الوجود العلمي المقدر له من قبله تعالى، "جاءت الأشياء من حضرة العلم، والعلم متصف بالقدم، ومن العجب أن يسمى هذا المقام بالعدم" [1] يسميه العرفاء القائلين بوحدة الوجود بـ"**الأعيان الثابتة**"، غير الموجودة لأن القول بوجودها يفضي إلى أمرين كلاهما محال وباطل، الأول، هو أن القول بوجودها يلزم عنه التثنية والحد في الوجود، بينما لا وجود إلا وجود الحق، "الحق لا يحجبه غير وإن كان الغير فالحق فيه ظاهر... فمن نسبتك الوجود لغيره احتجبت عن ذاته، ولو علمت أن الوجود لا يقوم بذاته، وأنه لا يظهر في العدم، وأنه يثبت زائد مع من له وصف القدم لقلت "ضدان لا يجتمعان" العبد حق والرب حق، أترك حق الحق ووجود الوجود، واطو الشاهد في المشهود والعابد في المعبود."[2].

والأمر الثاني فإن القول بوجود الأعيان في الخارج ولو بعد صفحة العلم، هو انقلاب في الحقائق لأن المعدوم معدوم والموجود موجود، والأعيان الثابتة هي محض ثبوت، لا وجود لها في الخارج أزلا وأبدا، إذن، الأعيان الثابتة أزلية العدم ولا يقع عليها الجعل فهي لها الثبوت العلمي، هي موجودة في ذات عالمها. المراد بعدمية الأعيان وحقائق الممكنات، ليس العدم المطلق، وإنما سلب وجودها الخارجي، " وحاصل الأمر أن وجود الخلق مستمد من وجود الحق استمدادا كليا بحيث لا وجود له في الخارج، فمن لم يكن بالأحد لم يكن بأحد، فوجوده محال. إياك أخي أن يقع بصرك على الموجودات فتتوهم أنه وقع على وجودها لذاتها. وذا محال، إنما وقع على وجود موجده ا الذي هو معار إليها: **الله نور السموات والأرض مثل نوره** (النور/ 35) قدر الأشياء في سابق علمه، ثم أفرغ عليها من وجوده، فظهور الأشياء من حيث ظهوره"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص 20.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 2، ص 136 -137.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 136.

لا نكاد نقف على مصطلح الأعيان الثابتة في نصوص الشيخ العلاوي، لكن أحكام الأعيان الثابتة توجد في سياقات حديثه عن كيفية صدور العالم عن الحق تعالى، فيصطلح عليها بالممكنات، "الممكنات من حيث هي وذلك كل ما سوى الله في الجملة يجوز في حق الله فعلها أي طرو الإيجاد عليها لكن مع تركها في العدم بحيث لا يظهرها للوجود لعدم تحيز الوجود الأصلي، فلا يمكن أن يكون مع ذلك الوجود وجود... يجوز في حقه فعل الممكنات بأسرها لكن مع تركها في العدم لأنه لا يمكن أن يكون لها ظهور اللهم إلا إذا كان بظهوره... الله سبحانه وتعالى هو الذي أظهرها بظهوره فيها"[1].

لا مجال لوجود ما سوى الله إجمالا. والعالم على الوجه الخاص، هو باطن في ظهور الحق في تجليه الثاني، بالفيض المقدس، لأن الحق تعالى تجلى أولا بالتجلي الذاتي الحبي، بناء على الحديث القدسي المشهور: "**كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أن أعرف**" وهذا التجلي الحبي هو المسمى بالفيض الأقدس، ومعنى الفيض هو الانتشار بعد الجمع والشيوع بعد الخفا وسيل الماء وخروجه من منبعه وهو كذلك بالنسبة للوجود الظهور بعد البطون الصرف والانتشار بعد الطي والشيوع بعد الخفا ء، والفيض الأقدس هو " وهذا الفيض أول تجل وقع بعد السر البطوني، وبساط هذا التجلي وموقعه مرآة الحضرة العلمية...فلما وقع هذا التجلي الأول في المرآة الكبرى وهو صفة العلم ظهرت أعيان الكون وحقائقه مع ما ظهر من الشؤون الإلهية والمعاني والصفات والأسماء إذ علمه تعالى واحد...فكان التنزل من هذا العلو ظهورا لصفة العلم بحكمها وخاصيتها الإدراكية فظهرت في الأعيان مع ما ظهر كما تقدم، ومن جملة ما تجلى هناك استعدادات تلك الأعيان وقوابلها المختلفة إلى غير نهاية القابلة بها لفيض الأسماء عليها بأمدادها الإيجادية "[2]، مستوى فيض الأعيان الثابتة هو الحضرة العلمية حيث تتفصل هذه الأعيان أي تظهر بكثرتها بعدما كانت شؤونا للحق في الحضرة

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 49.

[2] محمد بن سليمان المستغانمي، دساتير إلهية، تحقيق: بومدين بوزيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007، ص 68 – 69.

الأحدية وظهرت في الحضرة الواحدية، كما يسمى هذا الفيض الذي تظهر به الأعيان الثابتة بالتجلي الأول والتنزل الأول ، لأنه خروج الأسماء والصفات والأعيان، هذه الأخيرة هي متعلق علم الله بها، لأنها معلومات الحق تعالى وهي أزلية لأزلية علمه، والمقصود بالأعيان الثابتة: "أعيان حقائق الممكنات في علم الحق تعالى"[1]، خرجت هذه الأعيان بفعل الفيض الأقدس من طي الخفاء والكتمان في الغيب المجهول، إلى الظهور في المرتبة الواحدية وتفصل ظهورها في الحضرة العلمية. "والأعيان لم تزل على حالها عاكفة في مقامها العلمي على الفقر الحقيقي والسؤال الاستعدادي وهو عبوديتها الذاتية باطنا والحق لم يزل جوادا فياضا عليها ما تطلبه بلسان استعدادها"[2].

اصطلح على الأعيان بالثبوت، لأنها ليست موجودة، وهي أعيان لأنها غير معدومة، حيث تجلى الحق بصورة الاستعدادات والقابليات، وأظهر نفسه في مرتبة العلم بلون الأعيان، فنزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية، وتجلى ثانيا بالفيض المقدس، أي ظهوره في أحكام وآثار الأعيان الثابتة، " أما الفيض الثاني فهو كناية عن تجلي الحق بأسمائه وصفاته على تلك الأعيان، أعني بإمداد الأسماء والصفات وتوجهها على تلك الأعيان إجابة لسؤالها فتظهر به بعد خفاء العلم للوجود العيني الظهوري. فالتجلي الأول ذاتي أظهر الأعيان للعلم، والتجلي الثاني صفاتي يبرزها من العلم للعين، وبعد هذا بروز للعين فالأعيان لم تزل في مركزها العلمي ثابتة، والظاهر هو ذلك الفيض الثاني في قوالب استعدادها وصور أعيانها"[3].

وكلا المرتبتين هما ظهوره. ويتحدث الشيخ العلاوي عن الفيض الإلهي الفائض بالوجود في مرتبته الثانية أي الفيض المقدس في قوله: " **ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة** (لقمان/ 28). وهذه النفس الواحدة هي التي تنفس بها الوجود المطلق، وظهر

---

[1] عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005، ص 13.

[2] محمد بن سليمان المستغانمي، دساتير إلهية، ص 69.

[3] المصدر السابق، ص 70.

الحق بالخلق، والمعنى أنه تدلى من القدس الإلهي فيض، فتشكل بالأزمنة والأماكن" [1]، فمثلما تعد ذات الحق مبدأ ظهور الأعيان في العلم من حيث التجلي الذاتي، تعد أيضا مبدأ ظهور آثارها وأحكامها في الخارج من حيث التجلي الأسمائي، "أسماء الموجودات ليست بأجنبية وإنما هي فروع أسماء الله الحسنى ونتائجها ولذا قيل أسماء الحق عز وجل على عدد أسماء الموجودات نعم كل اسم من أسماء الموجودات تحت اسم من أسماء الله لأن حقائق الأسماء لا يخلو منها اسم "[2]، وبالتالي وقوع البصر على أشياء العالم هو بسبب وجود الوجود الظاهر بها أما أعيان الأشياء التي هي حقائق أسمائه تعالى فلا ذاقت طعم الظهور أزلا وأبدا، "الحق سبحانه وتعالى ظاهر في الوجود ظهور الشمس في رابعة النهار، ومن حيث ظهوره من وراء حجاب المكونات أي أسمائها التي هي أسماؤه في الحقيقة، وقعت الأبصار على الموجودات، فضن الرائي أنه نظر الموجودات من حيث ذاتها "[3]. ما الأسماء إلا تعينات الحق في حقائق الممكنات والتي هي غير متناهية، بلا تناهي استعدادات الأعيان لقبول نور الأسماء الإلهية الفائضة على أحكامها وآثارها، ويشبه، فيض نور الأسماء على أحكام واستعدادات الأعيان وبالتالي ظهور هذه الكثرة في العالم رغم وحدة الظهور والنور، تشبه هذه الحالة ببستان من الأشجار المثمرة رغم أنها تسقى بماء واحد إلا أنها تثمر بشكل متعدد، فالتعدد ليس راجعا إلى الماء وإنما إلى تعدد أنواع الأشجار، فرغم أن الثمار سببها واحد وهو الماء إلا أنها جاءت مختلفة، فهكذا العالم وكثرته.

يعبر الشيخ العلاوي، عن نظرية ظهور الحق بآثار الأعيان الثابتة وأحكامها التي هي أسماؤه، بأنها مظهر الأسماء والصفات، بقوله: " الكائنات هي مظهر الأسماء والصفات من حيث الظواهر والبواطن، أرواح وأشباح، يشير إلى وحدة الوجود، وكيفية

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 23.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 73.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 136

تجليها في كل موجود"[1]، والأمر نفسه في الكتابة بحيث يظهر المداد في صور الحروف مشكلا كتابا، فما دام أن الكتاب واحد سواء من جهة التدوين أو من جهة التكوين، فالحبر في التدوين هو نفسه الوجود في التكوين والحروف هي بسائط التدوين كما موجودات العالم هي بسائط التكوين، لذا فإن الشيخ العلاوي يجلي حقيقة الإيجاد وتجلي الحق في الكون من خلال ضرب مثل عن حقيقة الكتابة: " كانت النقطة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبي، إلى أن ظهرت بما استترت، فتشكلت في مظاهر الحروف... وإذا تحققت لم تجد إلا ذات المداد المعبر عنها بالنقطة"[2].

بعد الحديث عن كيفية صدور العالم عن الحق تعالى وحقيقته في ظل القول بمبدأ وحدة الوجود، نذكر تفصيل حدوث العالم، بحيث نجد أن الشيخ العلاوي يدرج نزول العالم المجسد في السموات والمقصود بها العلويات من عالم الأرواح والنفوس، والأرض، والمراد بها السفليات أي عالم التحيز المكاني والزماني. فهذان النوعان من الوجود تطورا على ستة أيام أي ست صفات، بناء على قوله تعالى: " **وذكرهم بأيام الله** (إبراهيم/ 05). أي بصفات الله على ما قاله بعض المفسرين من أهل الله" [3]، فاليوم الأول هو وجود الأشياء في الحضرة العلمية ويقابله من الصفات صفة العلم، وتخصيص المعدومات أي الأعيان الثابتة، كان بالإرادة لأن الإرادة معناها تخصيص الشيء بالوجود، وهي مصداق اليوم الثاني، ثم جاء دور صفة الكلام، حيث كان القول مكونا لذات الموجودات، ويؤيد ذلك قوله تعالى: "**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**، وهذا تمام اليوم الثالث. ثم تلتها القدرة، وهو دخول الموجودات في اليوم الرابع من أيام الله تعالى، ثم تم إيجاد هذه الموجودات بتعلق السمع والبصر بها وهما بمنزلة اليوم الخامس والسادس. كل هذا التطور عبر الصفات في ستة أطوار أو أيام، مرجعه

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 140.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 23.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 21 -22

قوله تعالى: " **خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش**" (الأعراف/ 54).

3 ـ أصل الإمكان وبرزخ الوجود:

أ ـ الحقيقة المحمدية:

مصطلح الحقيقة المحمدية، رغم ظهوره المتأخر في التراث الإسلامي، إلا أن "المفهوم الذي يدل عليه هذا الاصطلاح، يعد واحدا من أكثر المفاهيم أصالة وعمقا، ونعني به المفهوم الذي يرمز إليه بالنور المحمدي أو نور محمد" [1]، لذا واجه هذا المفهوم تهجما من قبل التيار الظاهري في الإسلام سيما ابن تيمية، لذا ورد في مواقف الأمير عبد القادر الجزائري، ذكر موقف ابن تيمية باعتبارها حالة وخلفية لا مجرد موقف شخصي: "من لم يكشف له سر الحقيقة المحمدية ربما يقول ما قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله، لما وقف على شفاء عياض "لقد تغالى هذا المغيربي"." [2] المقصود بالحقيقة المحمدية "التعين الأول الذي ظهرت منه النبوة والرسالة والولاية، ونشأت عنه جميع التعينات ولأجل ذلك كان نبينا محمد عليه الصلاة والسلام سيد الوجود وأصل كل موجود، وهو أول الأولين وخاتم النبيين المختص بالاسم الأعظم الذاتي الذي لا يكون إلا له دون جميع الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من حيث أنه المرجع الأصلي لجميع التعينات"[3]، إذن الحقيقة المحمدية هي النور الفائض من الذات، وهو أول خروج عن الوجوب والإطلاق إلى التعين، ومادامت هي التعين الأول فإنها أصل عالم الخليقة، "وقولنا هو المتحقق الواحد، لأنه هو أول مظهر ظهرت به الذات أو تقول: أول متعلق

---

[1] شودكيفيتش، علي، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة: أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2004، 89.

[2] الأمير عبد القادر الجزائري، نقلا عن: شودكيفيتش، علي، المرجع نفسه، ص 95.

[3] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص 300– 301.

للأسماء والصفات، فله في البطون بقدر ما له في الظهور، وفي الأولية ما في الآخرية ولهذا كان الواسطة العظمى بين الحق وخلقه، لقوله (ص) : **كنت نبيا وآدم بين الماء والطين**. وبعثته تأخرت في الأشباح، ليجمع بين الأولية والآخرية "[1]، بل هي الحق المخلوق به كما نعتها الشيخ محيي الدين ابن عربي وجرى مجراه الشيخ العلاوي، يقول الشيخ العلاوي: " حقيقة المصطفى (ص) هي حقيقة كل فرد من أفراد الوجود حتى إذا كشفت براقع وجهها وظهر نور جمالها يتحقق العارف حينئذ بالحقيقة المحمدي"[2]

لذلك يتخذ السالكون إلى الله محمدا (ص) معراجهم يتوصلون به لبعض مكنونات الألوهية وحقائق الرسالة، بل" الوجود كله مثال موصل لأسمائه تعالى وصفاته وعظمته... وهذا من حيث حقيقته النورانية المتنزلة من ربهم المعبر عنها بالحقيقة المحمدية، فهي مرآة ظهور الحق، فمن نظر فيها وقعت بصيرته على وجود الحق"[3]

موضوع الحقيقة المحمدية، يكاد لا يخلو منه تحقيق عرفاني، فكل عارف في كل عصر كما يستوفي مقام الألوهية حقه من المعرفة، فيجب عليه إتمام سيره بمعرفة نور المصطفى (ص)، المعبر عنه بالحقيقة المحمدية، فمثلا ورد ذكره عند أوائل العرفاء مع الحسين ابن منصور الحلاج، وذلك في طواسينه، إذ يعبر عنه بقوله: " أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم "[4]، يحكي الحلاج عن أزلية نور النبي محمد (ص)، الذي يظهر في حقيقة كل نبي، وجعل الحلاج مرتبته سابقة على قلم الإيجاد، أي العقل الأول، ويقول عنها الشيخ العلاوي بأنها عين الذات الإلهية الظاهرة في العالم، وهي فرع الألوهية ونور الإنسانية:

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، ص 27.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 331.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص88.

[4] الحلاج، حسين ابن منصور، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص 94.

"حير لي بالي قطب الجمال		عين الكمال هو المرام

سر الحياة نور الصفات		حصن النجاة دار السلام

قصدي بغيتي خمري نشوتي		عين الذات في ذا العالم

....

فرع اللاهوت نور الناسوت		في الرحموت له مقام

كنز المعاني سر الأوانـي		روح الأكوان قلت نعم"[1]

حقيقته محمد (ص) هي الحجاب الأعظم والنور الأبهر والنور الإضافي الذي يحجب النور المجرد المتمثل في النور الإلهي، لذلك فلابد من النور المحمدي للولوج على الحضرة الإلهية " قلت وذلك النور هو المانع من ادراك الكنهية فحجابه تعالى هو ظهوره فمن شدته اختفى. جاء في الخبر (حجابه نور) فبسبب ظهور النور الإضافي احتجب المجرد، ولا يرى النور إلا في النور... قال(ص) من رآني فقد رأى الحق، أي من عرفني فقد عرف الحق، ولا يعني برؤيته الذات المسماة بمحمد ابن عبد الله، بل يومئ لحقيقته المتدفقة من بحار عظمة الذات، لأنها محل ظهوره تعالى " [2]. وكونها صدرت من بحار عظمة الذات أي أن حقيقة الحقيقة المحمدية هي نفسها التجلي الأحدي، باعتبار أن الأحدية هي برزخ بين البطون والظهور وذلك كما قال عبد الكريم الجيلي: "عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية التي هي فلك الولاية المعبر عنها بمقام قوسين أو أدنى... أحدية الجمع بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات وبطون سائر الأسماء والصفات وقد يسميه بعضهم بمرتبة الهوية." [3] فلأن أصل الحقيقة المحمدية هي بحار عظمة الذات حازت على البرزخية العظمى فجمعت بين الحق والخلق، "إذا تحقق بالحقيقة المحمدية يكتفي بها عن الالتفات لغيرها لاجتماع العوالم

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 332..

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1991، ص 26.

[3] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 42.

فيها من حيث ظاهرها وباطنها حتى لو تحققت وتأملت في اسم صاحبها لوجدت هناك إشارة جلية في قولنا "محمد رسول الله" فمحمد هو الملك ورسول هو الملكوت والله هو الجبروت، فهذا في اسمه وكيف بمسماه أو تقول فكيف بحقيقته، فمن عرف الحقيقة المحمدية استغنى بنظره عما سواه "[1]

الحقيقة المحمدية هي نور الله المشبه، لا المنزه الذي أضاء ظلمة الكون أو لنقل رفع عتمة العدم عن الأكوان، "مثل نوره المتنزل به، المسمى بمحمد(ص) المضاف لذلك النور المجرد، كمشكاة فيها مصباح من سر الله، للزوم قيوميته بكل جوهر وعرض "[2]. فكانت نورانية الحقيقة المحمدية حجابا على النور المجرد الذي لا يمكن ظهوره وبالتالي إدراكه فنستطيع أن نعتبر الحقيقة المحمدية هي الظهور الجمالي، " محمد(ص) مظهر الجمال ومنتهى الكمال "[3]، الساتر لجلال الحق تعالى، وهو صلى الله عليه وآله عين الرحمة التي سترت غضبه، لقوله تعالى: **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين** (الأنبياء/ 107)، " والرحمة العامة هي حقيقة محمد (ص)، بها رحم الله تعالى حقائق الأشياء كلها، فظهر كل شيء في مرتبته من الوجود، وبها استعدت قوابل الموجودات لقبول الفيض والجود. فلذلك أول ما خلق الله روح محمد (ص)... فخلق منه العرش، والكرسي، وسائر العلويات و السفليات لتكون مرحو مة به ... لأن العالم على نسخة الحبيب والحبيب مرحوم. فحكم الرحمة في الوجود لازم وحكم الغضب عارض"[4].

والحجاب بهذا الاعتبار يحمل دلالتين متضادتين، فهو من جهة مانع أن يصل هذا النور المجرد لأن في امتداده حرق لكل ما يصل إليه فلا مجال لثبوت الكون بامتداد هذا النور المجرد، فحجابية الحقيقة المحمدية من هذه الجهة سبب لثبوت الكون لأنه كما ورد في الصلاة المشيشية:" فلا شيء إلا وهو به منوط إذ لولا الواسطة لذهب

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 333.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، ص 24.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 13 -14.

[4] عبد الكريم الجيلي، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 17 – 18.

كما قيل الموسوط"، والموسوط هو الخلق، لأنه لا قيام للحادث في وجود وظهور القديم، "إذا تلاقى الحادث والقديم تلاشى الحادث وبقي القديم "[1]. ومن جهة أخرى فإن الدلالة الثانية للحجاب هي كونه بابا على النور المجرد موصل إليه كل طالب من خلال ستر ضعفه وتقوية استعداده لاحتمال قهر نوره، " فبسبب ظهور النور الإضافي، احتجب المجرد ولا يرى النور إلا في النور، ولا يدرك البطون إلا في الظهور قال(ص): **من رآني فقد رأى الحق** ، أي من عرفني فقد عرف الحق، ولا يعني برؤيته الذات المسماة بمحمد بن عبد الله بل يومئ لحقيقته المتدفقة من بحار عظمة الذات لأنها محل ظهوره تعالى""[2]. فنورانية الحقيقة المحمدية تتكفل بالتوسط لإيجاد الكون عاليه وسافله بعد أن قدره الحق تعالى في علمه، " قدر خلقهم في سابق علمه، ثم أفرغ عليهم من وجوده... ومحصل الإشارة أن جميع ما تدفق من الفيض الأقدس، المتنوع بالمعنى والحس، أساسه النور المحمدي. ومنه تشعبت سائر الأنوار التي من بعضها السموات والأرض، ولا نستبعد ما نراه من صلابة الحس، أن يكون ذلك بعضا من شعاع حضرة القدس"[3].

برزخية الحقيقة المحمدية أعطتها مقام قاب قوسين أو أدنى كما ورد في سورة النجم حيث وصل النبي (ص) في القرب من ربه إلى مقام قاب قوسين أو أدنى، والقوسان هما قوسا الوجوب وقوس الإمكان، فقوس الوجوب يشتمل على الأسماء الإلهية والنسب الأصلية. أما قوس الإمكان، فيشتمل على الحقائق الكونية وصورها الإمكانية، وهذان القوسان متلازمان لا يتصور أحدهما بدون الآخر وجودا وتقديرا. القوس الأول يمثل حضرة الألوهية الجامعة لكل الأسماء الإلهية، والقوس الثاني يجمع كل المظاهر الخلقية في الحضرة الكونية، والحقيقة المحمدية البرزخية تجمع بين الحقائق الحقانية

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص 117.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، ص26.

[3] المصدر نفسه، ص 25.

الوجوبية ونسب الأفعال والأسماء الإلهية والربوبية، وبين الحقائق الإمكان والأعيان[1].

لذلك كانت علة وجود العالم، وبهذا الاعتبار يطلقون عليها الحق المخلوق به، ذلك أن أول ما فاض على الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية من قبل الأسماء الإلهية كانت الحقيقة المحمدية والتي منها تلقت جميع الأعيان نور الوجود، " وذلك أن الحق تعالى أفاض على أعيان المكونات نور الحقيقة المحمدية فظهرت بسبب ذلك الفيض جميع المحسوسات، ولولا ذلك الفيض وسريان تلك الحقيقة في الموجودات، ما ظهر موجود أصلا إذ هي روحه لكونها هي المقومة لجميع الأشياء، وهذه الحقيقة هي التي يعبرون عنها بالتعين الأول وهي غاية ما يصل إليه الواصلون من كمل الرجال"[2].

أما الحقيقة المحمدية من جهة الهداية التكوينية والتشريعية، فيذهب الشيخ العلاوي إلى ربطها بالولاية والنبوة، إذ محلها من الولاية محل التقاء آخر نقطة من خط الدائرة بأول نقطة بدايتها فهي بمقام فص الخاتم من الخاتم، وتمام دائرة الولاية ، والأمر نفسه في مجال النبوة بحيث شرّعت نبوة كل نبي قبل محمد (ص) بمعرفته والإقرار به كما ورد في القرآن الكريم، لذلك ففي مقام تفسير الشيخ العلاوي للحديث الذي يستعرض حالة الفرقة التي تشهدها الأمة المحمدية، بحيث تتفرق على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي الناجية، فالفرق الضالة وفق تفسير الشيخ العلاوي، هي جميع الفرق التي ضلت قبل بعثته ويضاف إليها المكذبون به أثناء بعثته، مما يشير إلى أن أمة محمد فيها ما هو ظاهر وهي التي عايشت فترة بعثته العنصرية، ويضاف إليها الأمم السابقة على ظهوره بحيث قد نصطلح عليها بأمته الباطنة، لأن نبوته كانت سارية في الأمم السابقة، لأن النبي محمد (ص) أصل نبوة كل نبي وهو حاضر ورسالته حاضرة في رسالة وبعثة كل نبي. فالنبوة في الحقيقة هي نبوته بناء على ما يرويه العرفاء عن النبي (ص)، أنه قال: "**كنت نبيا وآدم بين الماء والطين**"، "وقد تقدم لنا أنها (أي النبوة)

---

[1] أنظر: بهاء الدين بن عبد الغني البيطار، فتح الرحمن الرحيم، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2010، ص 74، وص 78.

[2] أحمد بن محيي الدين الحسني الجزائري، نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، ص 11.

واحدة متألفة من نقاط متواصلة ببعضها، ومنتهى الدائرة غير مبتداها، وحقيقتها الروح الأعظم المتكفل بالإنباء عن الله، وليس هو إلا النفس المحمدي والروح الأبدي المنفوخ منه في آدم، فهو أول نقط الدائرة... فالنبوءة لمحمد (ص) حقيقة في أي نقطة من نقطها ظهرت لما تقدم أنها واحدة وإن تسمت باسمي فمن نظر الدائرة بعد تواصل الطراف قال لا نفرق"[1]، بهذا الاعتبار الحقيقة المحمدية هي العقل الأول والقلم الأعلى، "العقل الأول هو القلم الأعلى... القلم هو الروح المحمدي... العقل والقلم والروح المحمدي عبارة عن شيء واحد قد أودع الله تعالى جميع العلوم في العقل الأول، وإن شئت قلت في القلم الأعلى، وإن شئت قلت في الروح المحمدي"[2].

فعلّة تحصيل المعرفة الكاملة بالله هي اقتفاء أثره (ص) شريعة وحقيقة والتشدد في ذلك مع الأدب التام مع مقامه الكريم وهو الذي حرص عليه العرفاء عبر التاريخ رغم النعوت والطعون التي وجهت إليهم من خصومهم فوصفوهم بالغلاة عندما يطالعون توصيفهم لمقام الرسول الكريم أو الحقيقة المحمدية، ووصفوهم بالقالين في نظرهم لسلوكهم الظاهري، بحيث اعتبروهم منتهكين لعرى الشريعة والأمر على خلاف ما ذهب إليه هؤلاء الخصوم.

للتنبيه، فإن العرفاء للوصلة التي جاهدوا في تحصيلها معه (ص) حصلوها ولم يغب عنهم نوره مع الاعتقاد بغياب شبحه (ص) بل يصل الأمر إلى التحقق بنوره وتمثيله في أمته يقول الشيخ العلاوي: "اعلم أن المبلغ الحقيقي الآن، وقبل الآن وبعد الآن، ليس هو إلا محمد (ص)، فنوره الكامن في خلفائه هو الذي يسمع النداء المختص به"[3]

ب ــ الإنسان الكامل:

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، ص 29.

[2] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ص 47.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج 1، ص29.

مقام الإنسان الكامل عند العرفاء أحيط بأسمى صفات الكمال، ويبدأ بتميز صاحبه وهو الإنسان عن كل الخلق لما يحمله من أسرار الألوهية التي عجزت العوالم علويها وسفليها عن حملها، لذا فسر العرفاء الأمانة التي لم تستطع السموات إشارة إلى العالم العلوي، والأرض إشارة إلى العالم السفلي، فسروها بأسرار الألوهية والكمال المؤهل لخلافة الحق في الوجود، وهو كمال لا متناهي، بلا تناهي أسرار الألوهية وكمالاتها، لذا نجد الآية نعتته بالظلوم الجهول، فهو ظلوم " لأنه لا يصل إلى حد إلا ويتجاوز عنه. فأين يصل المسار الإنساني وإلى أين ينتهي؟ ليس هناك من حد ولا نهاية. فالإنسان في حالة تعال وترق مستمرة، وتشكل هذه الحالة أساس مسار الإنسان... فالتجاوز عن الحد نوع من الظلم... فظلومية الإنسان، تعني التجاوز عن حده، وليس بالإمكان تصور حد لها. كما ليس لها ماهية أيضا"[1]. مناجاة/ 125-126.

وهو جهول بمعنى أنه " ليس لديه خبر عن غير الله، ولهذا يعيش الاستغراق الشهودي في ذات الله وصفاته بحيث يجهل أي خبر عن غيره وعن نفسه... فهو جهول لأنه جاهل بكل شيء غير الله"[2]. وهذا يجعل من الظلم والجهل الموصوف بهما الإنسان في الآية ليس مطروحا بقصد المذمة، بل هو مبالغة في المدح ، وقد نجم الدين الرازي إلى لازمة كمال الإنسان بحمله هذه الأمانة، على ضوء الآية القائلة: **وحملناهم في البر والبحر**(الإسراء/ 70). "وتساءل كيف يمكن للبحر والبر أن يحملا الإنسان؟ ليس في وسعهما حمله، ولا يحمله إلا الله تعالى فقط، لأنه يحمل على عاتقه حملا عجزت الجبال والأرض والسماوات عن حمله والمتمثل في الأمانة الإلهية التي أبت الموجودات كافة حملها"[3].

تعد حقيقة الإنسان الكامل في الأدبيات العرفانية من المعارف المشروطة بالذوق،

---

[1] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص125 – 126.

[2] ، المرجع نفسه، ص 126.

[3] المرجع نفسه، ص 126.

لأنه مقام روحي لا يمكن إدراكه إلا بالوصول إليه ويصف الشيخ الحراق، صعوبة الوصول إلى حقيقته عند السالكين إلا إذا تجردزا من كونهم:

"فكيف يرى خلق حقيقة أحمد؟ ولكن يرى ظلا من البشرية
لأنه صون السر بل سر صونه وللأنوار طرا من سناء استمدت
عليه يدور القطب وهو بسره يدور عليه الكون في كل لمحة
ترى حكمه بالله في الخلق نافذا لأنه صار فيهم أصل نشأة

......

وأصل وجود الشيء رحمة نفسه للك كان رحمة للبشرية
ورحمته من رحمة المصطفى أتت لأنه سر من سر عين الرحمة"[1]

وأعطوا له عدة مواصفات تلتقي كلها في نعوت الكمال والجمال والجلال، "به تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات فليس لغيره ذلك، وقد بيناه أنه الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا حكما ووجودا بالذات والصفات لزوما وعرضا حقيقة ومجازا، وكلما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان أو اسم لحقيقة من حقائقه، فالإنسان هو الحق وهو الذات وهو الصفات وهو العرش....وهو الحق وهو الخلق"[2].

فقبل البدء بتحليل حقيقة الإنسان الكامل عند الشيخ العلاوي، لا بأس أن نحصي النعوت التي نعت بها الشيخ العلاوي هذه الحقيقة: فهو الإنسان الكامل ، وهو نسخة الوجود، وخليفة رب العالمين ، وبرزخ الوجود ، والإنسان المجهول ، وصورة الرحمن ، والإنسان الرباني.

---

[1] عبد الحق الكتاني، المحب المحبوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ص 29- 30.

[2] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، ص 62.

موقع الإنسان الكامل من الوجود المطلق موقع حرف الباء من حروف الهجاء أو حروف البسملة، فهي أول صورة ظهر بها الألف، وبهذه المباشرة للوجود المطلق حازت مرتبة روحانية الوجود، " الباء هي أول صورة ظهر بها الألف... فلهذا جاءت الباء بأوصافه **خلق آدم على صورته** (البخاري رقم: 5873، باب بدء السلام)، وليس المراد بآدم إلا الإنسان الأول وهو روح الوجود فلهذا خلقه في أرضه. "[1]، فلما يحمله من الحقائق والمقام الرفيع والدرجة النورانية يتمكن من إدراك بطون الذات التي تقتضي التجرد التام وفيها معاني غ امضة لا يتيسر معرفتها إلا للإنسان الكامل يقول الشيخ العلاوي: " ينبغي للمريد إذا أراد الوقوف في هذا المحل (التجرد، ومعرفة الله في وجود المظاهر) ليصل إلى معنى أغمض مما كان عليه وقد وجدت بعض العارفين لا يتيسر له الكلام فيما ذكرنا فنبهته عن ذلك فتعذر عليه الحال... لأن المقام مقام اضمحلال وقد يعبرون عنه بالرهبوت، وقد قيل في هذا المعنى:

حتى إذا ما تدنى الميقات في جمع شملي صارت جبالي دكا

من هيبة المتجلي ولاح سر خفي يدريه من كان مثلي

لأن هناك سرا خفيا لا يدركه إلا الإنسان الكامل"[2]

الإنسان الكامل من حيث مقام العقل، هو الصادر الأول وتمام أثر ذات الله تعالى[3]. لكون لا واسطة بينه وبين ربه في الفيض فحاز بالمباشرة رتبة البرزخية الكبرى بين الخلق والحق، ولمقامه من ربه قد يتعذر الوقوف على حقيقته، يحكي السيخ الأكبر قصة تتحدث عن هذه الحالة، حيث يتلبس العارف بكسوة الكمال الإلهي لمباشرته للنور الإلهي: "لقي رجل بعض الناس في زمان أبي يزيد البسطامي، فقال له: هل رأيت أبا يزيد؟ فقال: رأيت الله فأغناني عن أبي يزيدن فقال له الرجل: لو رأيت أبا يزيد مرة كان خيرا لك من أن ترى الله ألف مرة. فلما سمع ذلك منه رحل إليه، فقعد مع الرجل على

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 38.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 299- 300.

[3] أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، ص 123.

طريقه، فعبر أبو يزيد وفروته على كتفه، فقال له الرجل: هذا أبو يزيد فانظر إليه، فمات من ساعته، فأخبر الرجل أبا يزيد بشأن الرجل، فقال أبو يزيد: كان يرى الله على قدره فلما أبصرنا تجلى له الحق على قدرنا فلم بطق فمات"[1].

وهو برزخ الوجود ، لأنه خلاصة عالم الإمكان ومجمع كل حقائقه هذا من جهة ظاهره البدن والنفس، أما من جهة باطنه وسره فهو الخليفة الجامع لصفات وأسماء الله تعالى، فهو صاحب الحقيقتين اللاهوتية والناسوتية فكان برزخا بهذا الاعتبار" الحق تبارك وتعالى وإن كان هو ظاهرا في الأشياء بتجلياته وعموم صفاته على اختلافها، فقد ظهر في الإنسان ظهورا لا خفاء فيه أي بالربوبية، أو تقول بالذات المستحقة للألوهية...[خلق آدم] بيده، ونفخ فيه من روحه، وظهر فيه بنفسه، وأمر الملائكة بالسجود إليه، وخلفه في خلقه، وجعله في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته، وله حظ من الجبروت من حيث سره، فقد اجتمع فيه الوجود بأسره، فكانت نسبته بين ملكه وملكوته، وهي المسماة بالإنسان، والنسبة التي بين الملكوت والجبروت هي المسماة بخليفة الرحمن"[2]

وهو نسخة من الوجود المطلق [3] لأنه الاسم الأعظم الجامع لجميع حقائق العالم، ولأنه كذلك المجلى الأعظم للأسماء الإلهية التي أعطت وجود الموجودات كلها، بل هو كذلك روح العالم الذي به حياة الكل، ونكتة ذلك قوله تعالى: **نفخت فيه من روحي .**

وهو خليفة الله من حيث قربه من ربه إذ هو الحجاب الأعظم المانع والواسطة الواصلة بين حضرة الوجوب والإمكان، وهذا الكمال يتحقق به العارف "الخليفة للملك هو عبارة عن المتولي لأمور القائم بشؤونه، بمعنى أنه يخلفه في المحل المستخلف فيه، ولا بد وأن يكون فيه من نعوت الملك من جهة العطاء والمنع، والنفع

---

[1] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص 271.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 22- 23.

[3] انظر المصدر السابق، ص 173.

والضر... وبهذا الموجب ظهر تعالى في آدم بعموم أسمائه وصفاته **خلق آدم على صورته** (البخاري، رقم: 5873، باب بدء السلام)، ولولا ذلك لما سجدت الملائكة له، فمن نظر وجه الملك في الخليفة فقد قام بحقه، ومن لم يعرفه باء بغضبه، وما تميزت الملائكة من الشياطين إلا بذلك" [1]. فمن تحقق بالكمال الإنساني وعرف الحق بأسمائه وصفاته وذاته تحققا وذلك بطي الفناءات الثلاثة (الفناء عن الأفعال والصفات والذات) تحقق ضرورة بالخلافة الإلهية، وكان أعظم حقائق الوجود لا تدركه الأبصار ولا الأفكار وكان آدمي المقام[2].

وهو صورة الرحمن، فآدم هو الصورة الأولى التي ظهرت فيها الكمالات الإلهية، لذلك يروي العرفاء الحديث الذي يقول فيه النبي (ص) **خلق آدم على صورة الرحمن**، والآدمية صفة كل من تحقق بهذه الصورة، "الحق تبارك وتعالى وإن كان هو ظاهرا في الأشياء بتجلياته وعموم صفاته على اختلافها، فقد ظهر في الإنسان ظهورا لا خفاء فيه أي بالربوبية، أو تقول بالذات المستحقة للألوهية. قال(ص): **خلق الله آدم على صورة الرحمن** خلقه بيده،ونفخ فيه من روحه، وظهر فيه بنفسه، وأمر الملائكة بالسجود إليه، وخلفه في خلقه، وجعله في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته، وله حظ من الجبروت من حيث سره، افقد اجتمع فيه الوجود بأسره، فكانت نسبته بين ملكه وملكوته وهي المسماة بالإنسان، والنسبة بين الملكوت والجبروت هي المسماة بخليفة الرحمن، فكان من حيث ظاهره نقطة من طين، ومن حيث باطنه خليفة رب العالمين. فحقيقة الإنسان أعظم حقائق الوجود، إلا أنها خافية لا تدركها الأبصار."[3].

وهي ظهور الحق على كماله وجمعيته في مجلى إمكاني، ولا يكون إلا ظهورا للإنسان " وعليه، فالإنسان... هو مخلوق غير مصور. وإليه الإشارة في الحديث: **خلق آدم على صورته** فإنه لم يقل تعالى صور الله آدم على صورته، لأن الخلق كان قبل

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ص 101- 102.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية،ج2، ص 23.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية ، ج2، ص 23.

وقوع الصورة، والمخلوق على صورته لم تكن له صورة" [1]، المقصود بالخلق هنا التجلي والظهور مثل ما ورد في الحديث أن أول ما خلق الله العقل أو أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر لذلك يتخذ صورة التنزيه عن الكثرة والتشبيه أما التصوير المعتبر في هذا النص فيحمل مواصفات الحدوث وبالتالي الكثرة والجسمية وكل القيود الملازمة للحدوث. ف"غموض كنه وحقيقة الإنسان علته هو أن روحه على صورة الرحمن، من جهة التنزيه، ليس لها في الممكنات شبيه، موجودة في الإنسان مفقودة في العيان"[2].

وهو الإنسان المجهول في الخلق نتيجة تستره في صفات الخلق والخلق بطبيعة الحال لا يدركون إلا ما كان من جنس طبيعتهم أما من خرج من أوصافه بالفناء عن شعوره بالاستقلال الوجودي فإنه سيطالع هذه الحقيقة ويظهر له ما كان عنه باطنا، فالمشكلة ليست في حقيقة هذا الإنسان وإنما المشكلة في المدرك هل تجرد من لباسه المقيد حتى يرى ما لم يكن يراه "هذا الإنسان المبهم الكنه، المعروف شأنه برفع المنزلة، هو المخلوق في أحسن تقويم... هو مخلوق غير مصور. وإليه الإشارة في الحديث: **خلق آدم على صورته** (البخاري، رقم: 5873، باب بدء السلام) "[3] وهو المجهول لأن له لوازم ترفعه عن ممازجة الطبيعة، فلا يد للشيطان على الإنسان المجهول لأن مسكن الشيطان بين ملك وملكوت وبهذا الاعتبار له الوسوسة على الجانب البشري في الإنسان أما الجانب المجهول الذي يرتقي إليه خواص الأولياء والأنبياء فلا سبيل للشيطان إليه لفقد الطبائع هناك إذ نحن في هذا المجال نتحدث عن مقام ما بين الملكوت والجبروت ولا مجال للشيطان هنا، هنا نحن أمام أمر أخطر من الشيطان وهو المكر الإلهي، لو حاولنا معرفة هذا الإنسان المنعوت بالمجهول " لا نستطيع أن نتوسمه من وراء هذا الشكل الكثيف والطبع المتحجر إلا قدر ما يبديه لنا أحيانا من بعد المدارك ورقيق الشعور... وهل في استعداد الإنسان ما يهديه إلى إدراك كنه معنى الإنسان أما على

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص105- 106.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 133- 134.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 105.

القياس فمتعذر لأني رأيت إدراكاته كلا منها عاجزاً عن إدراك نفس ما هو به مدرك فالعين مثلا لا تدرك عينها... وبهذا الأنموذج نتحقق أن الإنسان ليس في استطاعته أن يدرك ما هو به إنسان إلا إذا رفعه الله إليه"[1]

وهو الإنسان الرباني المتحلي بجلابيب أسماء الله وصفاته، ولا يكون ذلك إلا بطي مسافة السلوك إلى الله والوصول إلى معرفة النفس التي هي نفسها معرفة الرب **من عرف نفسه فقد عرف ربه** (العجلوني في كشف الخفا، 343/2، 344. وينسب إلى الإمام علي (كه) نهج البلاغة: 547/3)، يقول الشيخ العلاوي: "متى يكون الإنسان ربانيا؟ يكون إذا سافر من ظاهره إلى باطنه، وارتقى على كاهل نفسه، لينظر ما حجب عنه من شرفه وعلوه، وهناك يجد سعة وملكا كبيرا، حتى إذا عرف ما فطرت عليه نفس الإنسان، وما كان عليه في عالم الإحسان، يقول قد أوتيت ملكا لم يؤته أحد من العالمين"[2].

لكن الذي يجعل الإنسان يغفل عن حقيقته الربانية هو تعلقه بالبدن والتمحور حوله فهنا لا محالة يشعر فقط بالوجود الحيواني له ويصبح يتحرك في إطار العقل المعاشي، ويقف على الضد مع حقيقته الربانية بل يرفض الاقتراب منها ويحاربها إن بدت له لأنه يراها بالفعل تطلب إلغاءه باعتبار وجوده الحيواني ومن هنا يحارب الحق وأهله وينكر عليهم مقاماتهم.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص 4- 5.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص105.

الخـــــــــــاتمـــــــــــــة

الخاتمة:

الطابع الحاكم على حركة الشيخ العلاوي الظاهرة هو التدين والعلم، لم يكن الشيخ العلاوي يهادن هاذين الأسودين الجهل والميوعة، ولم يكن يهمه من المستعمر احتلال الأرض لأنها راجعة إلى أهلها لا محالة، كما أن السياق الثقافي والسياسي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مثل هذا الموضوع، وشأن العرفاء أن لا يسبقوا الأمر قبل حدوثه، لأن من طلب الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وهذا الطرح لا يعني القبول بالاستعمار والظلم، وإنما النقاش هنا حول سبيل مواجهته، أي ما هو السبيل اللائق بمواجهة الاستعمار وفي إطار ظروفه وسياقاته، كان الجو العام آنذاك يقضي بتوعية المجتمع الجزائري بهويته الدينية والثقافية، والوطنية، وكان الأسلوب الاستعماري آنذاك يستهدف هذه النقاط، والوسائل من جنس غاياتها، هذا الذي وعاه الشيخ العلاوي آنذاك وجند إعلامه وزواياه ومنابره وسياحاته له، وننبه أن الشيخ العلاوي كان يواجه معركتين: معركة مع بني وطنه سواء من قبل مناوئيه من العلماء ومدعي التصوف أو من قبل عوام الناس الذين حرموا الثقافة والوعي الديني والاجتماعي، ومعركة مع المستعمر الذي كانت له اليد الطولى فيما آلت إليه وضعية الجزائريين من تخلف فكري وديني وسياسي واجتماعي، فواجه سياسة الإدماج.

نستطيع أن نقول في سياق هذه النقطة، أن الشيخ العلاوي كان المنافس العنيد للمستعمر في مجال النشاط والتعبئة الاجتماعية، لأنه كان يملك نفوذا اجتماعيا كبيرا في وسط المجتمع الجزائري، بحيث استطاع من خلال الاحتفال السنوي الذي كان يعقد بمناسبة المولد النبوي الشريف، وسياحاته وزواياه المنتشرة في الوطن، استطاع أن يصلح بين الجزائريين، ويبث فيهم روح التدين والحفاظ على خصوصيتهم.

ميز الشيخ العلاوي بين التبشير والاستعمار، وواجه التبشير المسيحي مباشرة من خلال مناقشة أطروحات المبشرين في صحافته، وفي دروسه، بل وفي حواراته مع

القساوسة الذين كانت تربطه بهم علاقة حوارية فرضها حضور الشيخ العلاوي الديني والعلمي وهناك من القساوسة من أسلموا بفعل هذه الحوارات.

أما المستعمر من خلال إدارته فكان مهملا لهم في نشاطاته اللهم إلا بعض المراسلات التي كان يجيب فيها رافعا كل تهمة تلفقها له الإدارة الاستعمارية بل الذي كان يهمه هو احتلال الأذهان والقلوب، وهي التي أصبح يصطلح عليها بالقابلية للإستعمار. ولم يكن يراعي المستعمر إلا بقدر مراعاة مشروعه النهضوي والحركي، وهو العارف بالله لا يخرج المستعمر عن قراءته لأسماء الله وما تطلبه من معاملة، إذ لا شيء ينفك عن الحق تعالى، ولا وجه لفصل أمر عن الله وإلا عوقب بالطرد من حضرة الله.

في مجال الأمة الإسلامية كان الشيخ العلاوي يطالب بحفظ موقع الخلافة الإسلامية، ولعل سفره إلى تركيا قبل تصدره لمشيخة الطريقة سنة 1909، حيث مركز الخلافة الإسلامية، لم يكن هذا السفر إلا لخدمة هذا الموقع، أي موقع السلطنة، حيث علم الشيخ العلاوي أن المقرب من السلطان عبد الحميد كان شاذليا، وربما كان يريد أن يقدم خدمة في هذا المجال، أي المجال الروحي، إصلاحا لمركز السلطنة، لكنه وجد الأوضاع في هذا البلد قد تدهورت وانتقل الأمر إلى العلمانيين. كما أن الشيخ العلاوي تنبه لخطر التيار السلفي، الذي بدأ ينتشر في جسد الأمة الإسلامية، لذا كتب في الرد عليه وإبطال طروحاته، لأنه كان يرى أنه تيار يحلق الدين بسبب تهجمه على البعد الروحاني فيه، وهو في رده على هذا التيار، لم يكن يهادن مدعي التصوف من الشيوخ والمقدمين الذين استغرقوا في البدع واستغلال الناس، وفي هذا السياق كان يراسل مقدمي طريقته يحثهم على التمسك بالأخلاق الحسنة وضبط المريدين في أورادهم وتمسكهم بالشريعة في أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم، خاصة النطق والظهور بما تستهجنه ظواهر نصوص الشريعة الإسلامية، حرصا منه على نقاء صحة التدين ظاهرا وباطنا.

وتصدر للطائفية خاصة في تناوله لحديث تفرق الأمة الإسلامية إلى بضع وسبعين فرقة، حيث وجهه الوجهة التي تصب في توحيد الأمة والتصالح بين طوائفها، عندما اعتبر أن الفرق الإحدى والسبعين ليست من الفرق الإسلامية وإنما هي من الفرق السابقة على بعثة محمد (ص)، ويضاف إليها الفرقة التي كذبته وكفرت به، والنكتة في ذلك أن الفرق تتزايد ببعثة كل نبي، فمع موسى (ع)، كان عدد الفرق الضالة سبعون، وزاد العدد مع بعثة عيسى (ع) إلى إحدى وسعين فرقة، ومع بعثة محمد (ص) صار العدد إنين وسبعين فرقة، مما يجعل معنى الحديث أن كل الطوائف الإسلامية هي على هدى وليس منها ضال.

أما فيما يتعلق بمواكبة الشيخ العلاوي للساحة الفكرية العالمية، فقد أتاح له حضوره في ميدان الإرشاد والتربية الصوفية، أن تتوسع دائرة المعرفة به لتشمل مناطق في إفريقيا والدول العربية، وأوروربا كذلك، وهذا الحضور قرب منه الكثير من المثقفين الأوروبيين وسمح له بأن يطلع على التيارات الفكرية الفلسفية في الغرب، فحاور الإلحاد والنزوع المادي الذي عرفته أوروبا، وكتب في هذا المجال رسالة في الفلسفة مع مقدمات، كما كتب أجوبة لبعض من الأسئلة التي تنتاب الأوروبي والمسيحي من خلال كتابه الأجوبة العشرة، وغالبا ما كانت حوارات الشيخ العلاوي تنتهي بإسلام محاوريه، حتى أن الأوروبيين كانوا يرون فيه شخصية المسيح (ع) لما يشعرون به من جاذبية روحانية غريبة، وما كان يرشح من حديثه وهندامه من طاقة عهدوها في القصص التي اطلعوا عليها حول المسيح(ع) في كتبهم الدينية.

في مجال الإرشاد الروحي، كان الشيخ العلاوي ذا طاقة روحية كبيرة، بحيث كان بمجرد ما يأخذ المريد منه العهد حتى يتحقق بالجذب، لأنه وهو القائل لمخالفيه، ومنكري الحقائق العرفانية، بأن يأتوه ويجربوا التصوف ولو لمدة قصيرة فقط حتى يستطيعوا بعدها أن يكونوا رؤية واضحة عن التصوف والعرفان. وكان

الشيخ العلاوي حريصا على ضبط مريديه على الشريعة، والأخلاق الإسلامية، ولعل كتبه في السلوك والرقائق تشهد على ذلك، مثل المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، والمنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية.

خلاصة الكلام في هذا الباب، أن الشيخ العلاوي يمثل خليفة الله في أرضه، وهو العارف بالله، يلزم عن عرفانه هذا، أن يمثل صفاته وأسماءه تعالى في خلقه، لا فرق بينهم كونهم أبناء وطنه، أو غير ذلك، وكذلك سواء كانوا مؤمنين أو غير ذلك من أهل الديانات الأخرى، أو ملحدين، أو ضالين، فالكل عيال الله وهو وليه، وجب أن يحترم مملكة الله، بأن يعطيها حقها من الغذاء الروحي والفكري والنفسي، لذا فهو لم يكن يهتم بالجنس ولا بطبيعة الجرم الذي يظهر على أي إنسان، فالمستعمر قبل ذلك هو ابن الإنسان، فوجب لذلك التعامل معه بهذا المقتضى، وهو المبتلى بجرمه. وهنا مسألة ننبه لها وهي أن من أصعب الأمور على الإنسان التعامل مع ما يراه شرا حتى وإن ثبت فعلا أنه شر فهل يبادر إلى إزالته والكفر به مهما كان ما دام أنه شر، وهل يجوز له ا لاعتقاد أن الشر يصدر عن الحق، أو في المقابل كذلك هل يجوز له الاعتقاد باستقلال الشر في الوجود فيقع في الثنوية الزرادشتية، أو ماذا؟ العرفاء يقرون بصعوبة هذا المطلب لا من جهة إدراكه بل من جهة التعريف به والتصريح سواء تأدبا مع الحق، أو خوفا من أن يفتنوا العامة، لذا يصنفون هذا المطلب ضمن المضنون به على الغير، فمثلا كيف يصدر الشيخ العلاوي وجود الاحتلال وما يقع منه من تقتيل وسلب الحرية وطمس الهوية الدينية للجزائريين؟ هذه إشكالية وقفت عليها الفلسفة الإسلامية وأعطت حلا يفضي إلى كون الشر أمرا عرضيا، والأصالة للخير، إذ لا شر في ذاته، ومنعوا أن يصدر عن الله تعالى الشر.

بالنسبة للعرفان فإن الشر والنقص هو من تجليات الأسماء فكل ما وجد فله أصل في الأسماء الإلهية، والنقص والشرور البشرية تقابل كذلك بالله تعالى من، فمثلا جرم الاستعمار لا يتوجب الهرب منه أو كراهيته ومن ثم مبادلته بالمرض نفسه إذ يجب النظر إلى العلاج لا التخلص منه، لأن الوطن لا يغير من نوع

الإنسان ولا الجرم يغير من جوهره، فينبغي النظر إلى الحقيقة الخفية وراء هذا القناع الطارئ، هذه الرؤية مكنت الشيخ العلاوي أن يخترق الصور الظاهرة وإن تعددت سواء كانت مستعمرا، أو مسلما متخلفا، أو ملحدا ضائعا، فهذه أعراض، يجب أن يوجد لها العارف وسيلة كي يخترقها ليصل إلى الجوهر وهو الفطرة، فما دام هذا الإنسان موجودا، فهناك أمر وجب لوجوده، والعارف لا يكون كذلك إذا غفل عن هذه الحكمة، لأن العارف بمعرفته، فإن سلبت منه أو جهل طرد من حضرة الله إلى الأبد، لذا هم العارف ليس تصنيف الناس وتمييزهم وبالتالي إبعاد البعض وتقريب غيرهم، مهمة العارف، أن يقرأ أسماء الله المتجلية في هذه الصور البشرية، مهما كانت، وأن يعطي لكل اسم حقه من الأدب والمعاملة.

نحن نعتقد أن مشروع الشيخ العلاوي هو كفؤ مشروع الأمير عبد القادر الجزائري، الذي حارب لحظة وجوب الحرب، وأقلع عن الحرب حالة داع آخر قد نوفق في تفكيك تفاصيل هذا الداعي وقد لا نوفق، لكن الأمر الجزم هو كيف قرأه هؤلاء العرفاء، مثل الأمير عبد القادر الجزائري، أو الشيخ العلاوي، لأننا نعتقد أن هاتين الشخصيتين عرفانيتان بامتياز، وكل ما يصدر عنها فهو يصدر عن مشكاة العرفاء، والمعلوم طبعا أن العرفان مما يتجاوز العقل، لأن العارف نفسه، يدَبِر أن لا يدبر، كما يؤسس لهذه اللحظة الشيخ ابن عطاء الله السكندري، في كتابه التنوير في إسقاط التدبير، وبالتالي العارف كما نقبل أن أفكاره وهبية، فكذلك أفعاله إفاضية من قبل الحق تعالى، لآنه أصبح ربانيا، فانيا عن أفعاله باقيا بأفعال الحق تعالى، والحق تعالى هو الكل، ولا ينفك عنه شيء، وهذه الرؤية هي ثمرة وحدة الوجود العرفانية التي يتحقق بها العارف بالله، وإلا فهو لا يصلح لذلك ما دام في نفسه بقية، أو لنقل مادام في قلبه ولو صورة كونية، إذ كما يقول ان عطاء الله السكندري: " كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته"، فلا مجال للغير في هذا القلب، ووجب الحفاظ على الشهود ورعايته في كل نفس وآن، ولا تأخذ العارف هذه الصور، بحيث يغفل عن الظاهر فيها وهو الحق تعالى، لأن عالم

الماهيات هو عالم حدود عدمية، لا معنى لها خارج الوجود الحق، بل العارف المحقق هو الذي لا يرى الشر ولا النقص، لأن في ذلك تهمة لربه، وهو تعالى المتحقق بأسمى الكمالات، فلا يجوز البتة أن يرى نقص في تجلياته، لأنه ما ثم إلا الحق وتجلياته، فهذا كمال في كمال وجمال في جلال وجلال في جمال، ولا نقص ولا شرور.

فالعالم بكل ما فيه من مفردات كونية أو اجتماعية أو سياسية أو فكرية أو ثقافية، هو مثال للحق ظهر فيه ولولاه ما كان كل هذا مما يستتبع ضرورة قراءة الحق والجهاد في ذلك جهادا كبيرا ونحن هنا نعتبر أن جهاد النفس بما اصطلح عليه بالتزكية والتطهير هو بمثابة الجهاد الأوسط، أما المعرفة أي معرفة الحق في الخلق فهي الجهاد الأكبر إذ كل ما في العالم ـ كما يرى العارف بالله ـ "هو أمثلة لما في الحضرة الإلهية من الحقائق والمعاني، لا من حيث هي أنفس وسموات وأرض، ولذا قال **انظروا ماذا...** وملكوت كل شيء هو باطنه وما تضمنه من الدلالة والمثالية، والموقن الثابت الذي لا يتزلزل علمه ولا تطرقه الشبه، وليس ذلك إلا من علم بواطن الأشياء وحقائقها، وأما من كان علمه مقصورا على ظواهر الأشياء وصورها، التي هي كالصدف على الدر، فعلمه عرضة لكل شبهة، وغرض لكل شك، فلا إيقان له، فالأكوان خلقها تعالى سلاليم يتوصل بها إلى المعاني الإلهية الباطنة فيها، فمن قصر نظره، ووقف مع المثال، ضل وحار، ومن ارتقى إلى الحقيقة اهتدى... لأنه تعالى ما خلقنا إلا لنعبده والعبادة من غير معرفة المعبود محال، فخلق العالم لنعرفه به تعالى فنعبده فالآثار دلت على المعاني الإلهية، والحقائق الربانية، والمعاني الإلهية دلت على ذات الإله الرب المعبود".

نعتقد أن المشكلة الأساسية التي زرعت في تاريخ الأمة الإسلامية، وهي أم الفتن، حينما فصل ظاهر الدين عن باطنه، وانجر عن هذا الفصل الصراع حول قيادة الأمة، هل يصلح لذلك أهل الباطن أم أهل الظاهر؟ وزاد الفتنة ظلمة، حين اعتبر أنه يمكن تحصيل باطن التدين دون ظاهره، وأن الظاهر له السلطان على الباطن، بمعنى سلطة الفقيه والمتكلم على العارف بناء على حاكمية الشريعة، بينما المسألة لم تكن في حاكمية الشريعة على حياة المسلم كلها، وإنما المسألة تتركز

في فقه الشريعة وفهمها وبالتالي معرفة انطباقاتها، وتوجيهها التوجيه الذي يكمل الإنسان المسلم ويرفع عنه الحرج، وقد كتب العرفاء في هذا الميدان مبرزين الحكمة من الأحكام وارتباطها بسعادة المؤمن، وكيف ترتبط الشريعة بمعرفة الحق تعالى، فمثلا كتاب إحياء علوم الدين، وكتاب الشيخ العلاوي: المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، آية على هذا الفقه الذي يدفع بالمريد إلى نور التوحيد الحقيقي.

بدأ الشؤم عندما لم يرجع الفقيه إلى العارف، فيما لا سبيل له فيه، بل بدأ يعترض على العارف وهو لم يبذل الجهد في فهمه، والاستماع له، قبل الحكم عليه وإخراجه من الحياة الإسلامية بسلسلة من التهم والتحريضات، أبعدت العارف من الوسط الاجتماعي الإسلامي، لكنه ضل يناضل من أجل أن يبقى يؤدي رسالته، الإنسانية رغم هذا التهميش، من خلال الدعوة العامة والخاصة، التي كان يمارسها الأنبياء (ع)، وفعلا تنسمت الأمة الإسلامية نفائس الفرج في كثير من مراحل الضيق، فمثلا مشروع النهضة الإسلامية كان على رأسه العارف بالله، أو من كان تحت سلطته، كمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال والأمير عبد القادر، والشيخ العلاوي والقائمة لا تتوقف.

كانت المصيبة على الأمة أكبر، بسبب الأغلوطة السابقة، وهي فصل الظاهر عن الباطن وإعلان سلطة الظاهر على الباطن، وبناء على هذه الأطروحة همش العرفاء، وأعطوا نصيب جزء من الدين، وهو باطنه، كأن الاختلاف بين الظاهر والباطن هو اختلاف تواطؤ كالاختلاف بين الماهيات، التي بينها تضاد وتناد، بحيث يؤخذ واحد دون آخر، لأن الضدان لا يجتمعان، بينما الحق أن الاختلاف بين الظاهر والباطن هو اختلاف تشكيك، كالذي بين الشريف والخسيس، فيعد الشريف مستوعبا للخسيس وزائدا عليه في الكمال، وهذا الذي نعتقده في الاختلاف بين أهل الظاهر من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة، وبين العرفاء

أهل الباطن، وهنا لا بد من سياسة العارف وسلطته على غيره، ولا عبرة بالإدارة أي الحكم، كأن يكون صاحب رياسة، أو غير ذلك، كما أسس له شيخ الإشراق السهروردي في كتابه حكمة الإشراق، إذ جعل ذوق التأله شرطا للخلافة والرياسة، وقد يكمل بإضافة الكمال في العلوم البحثية، ولم يشترط ظهور رياسته. المهم له السلطان، والقيادة، يقود الأمة ويوجهها نحو مصلحتها التي تصب في خط كمالها الإنساني والرباني.

أولياء الله تعالى هم نماذج الإنسان الكامل، وهم خلفاء الحق تعالى استخلصهم، لنصرة أسمائه، وبالتالي إصلاح أرضه، لأن الولي هو شاهد الحق وهو مصداق قوله تعالى"**إني أعلم ما لا تعلمون**"، في الإجابة على استفهام الملائكة، " **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**". نحن نعتبر وحدة الوجود هي التسبيح الحقيقي الذي لم تقو عليه ملائكة الله تعالى ولا غيرها من المكونات، وهي أمانة الحق التي حملها الإنسان.

فالعارف هو عرش الله يتنزل ويتجرد في مسافة بين الوجوب والعدم فهو البرزخ الأعظم الجامع لكل البرازخ خاصة إذا علمنا أن هناك حقيقة واحدة وهي الوجود ويقابلها العدم الذي هو محض انتفاء، إذن ما ثم إلا الوجود، وما غيره لا يكون إلا العدم فتحقق بهذا التقابل وجود البرزخ ومن هنا فإن البرزخ لا يتناهى بلا تناهي المسافة بين الوجود والعدم، والتحقق بالبرزخية يضمن معرفة الأمور على ما هي عليه، لأن غير ذلك إغراق في العدمية، كما أن البرزخية تضمن التصرف بحكمة في الحياة وانضمام إلى الإبداع والخلق، "إن من أسماء الإنسان الكامل الحق المخلوق به، وليس إلا الحقيقة الإنسانية الأكملية المحمدية"، لأنه كما هو عند العرفاء أن التحقق بالكمال يوصل العالم بالإنسان فيكون تحت تصرفه بالحق، وهذا من جهة قيام بمسؤولية الخلافة بجهة التكوين لا التكليف، لأن الثاني فيه مضنة الشقاء والخطأ، والحق لا يهب الأمانة إلى من شأنه الإفساد وما خلت الأرض من الإنسان الكامل، وإلا لتهاوى الكون بضياع ضمان وجوده واستمراره وهو الإنسان الكامل لأن العالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل.

نحن نعتقد أن عدم معرفة القواعد التي تؤطر حركة العارف بالله وهو هنا الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، هي في جوهرها تنطوي تحت وحدة الوجود، فعدم أخذها بالاعتبار في قراءة حركته، يؤدي حتما إلى الوقوع في الخطأ والالتباس، وبالتالي يجانب صاحبها الحق في قراءة مواقف العرفاء السياسية والاجتماعية وحتى في جهاده م ضد الباطل ممثلا في الاستعمار الفرنسي أو التخلف الفكري والديني أو الإلحاد أو إكراه الناس على الباطل من خلال التبشير المسيحي. فكان لابد من معرفة التصوف والعرفان ببعديه العملي والنظري عند الشيخ العلاوي ومعرفة منهجه المعرفي ومباني عرفانه ومعرفة وحدة الوجود مع لوازمها كمعرفة التجلي والتعين والتشبيه والتنزيه ، كل هذا يرفع الالتباس عن العقل ويمكنه من مقاربة حركة العارف ومعرفته على الوجه اللائق بما يسمح له استدلاله ومسلماته.

الجدير بالذكر أن وحدة الوجود هذه هي متعلق إدراك العارف بالله، وبالتالي فهي حصيلة ذوق ولا علاقة للملكات الفكرية بتحصيلها لأن ما يصل مداركنا العادية هو الكثرة والتحيز وهذه كلها قيود وحدود عدمية لا ظهور لها ولا وجود إلا بوجوده تعالى على أن وحدة الوجود هي ثمرة كشف يفاض على العارف فيجده ، وفي ظل هذا الشهود أي شهود وحدة الوجود لا يستطيع العارف حتى لو تكلف أن يرى ما سوى الحق بل ولا يستطيع إثباته، وإن كان فهو كالخيال إذن فالغير بالنسبة للوجود الحقيقي لا يكون إلا العدم، والعدم لا ثبوت له في الخارج بل يكون ثبوته في الوهم أو الذهن فهو من نوع الوجود الذهني لا الخارجي الحقيقي.

فالتحقق بوحدة الوجود لا يكون حصيلة تصور كما يذهب ممن سلكوا مسلك القوة المفكرة في التعاطي مع نصوص الصوفية بل هو أمر حضوري يقع على العارف فلا يملك له دفعا وإن بذل جهدا في ذلك، كل ما كان من العارف هو بذل الجهد في تحقيق الوصول إلى الحق تعالى فحصل لهم هذا الحال. يقع الكثير من الخلط والالتباس حينما يجري تطبيق الحلول والاتحاد على نظرية وحدة الوجود العرفانية، وهذا الالتباس قد يكون سببه عدم إسعاف التعبير للعارف حينما يعبر عما يشاهده.

لا مجال لمدرك مستقل للوجود لأن ذلك مناقض للوحدة فبمجرد الاعتقاد بالوجود الفردي فهو ناقض لوحدة الوجود نفسه وهذا ليس معناه أن الاعتقاد بالوجود المستقل عن

الحق يمنع أن يكون الوجود واحدا بل يمنع شهوده كذلك ويوقع صاحبه في الشرك الوجودي لأن الذات الفردية للمدرك تحيز الوجود وتحده شهودا فتنتقض بذلك هذه الوحدة، ولعل هذا الذي أوقع الملتبسين في نعت وحدة الوجود بالحلول والاتحاد ، ففي ظل وحدة الوجود لا مجال حتى للقرب، إذ يغدو هذا القرب ناقضا لها لأنه صريح بعدم التخلص من الاثنينية أو لنقل بالكثرة، لأن ه كما يرى الشيخ العلاوي أن القرب يقتضي قريب ومقترب منه بينما الوحدة ترفع الاثنينية وكل شكل من أشكال الكثرة.

يجب التنبيه إلى أن التجلي يقابل بالتعين، ففي التجلي يعتبر ظهور الحق وهو أمر شهودي بينما في التعين يعتبر التقيد وهو أمر وهمي يقع في الذهن لا في الخارج، فيؤخذ الوجود باعتبار قيد ما، بناء عليه يتقيد الوجود على حسب الاعتبار المأخوذ، فما ظهر من الصور على كثرتها، فهي موجودة في اعتبار المدرك، بينما ال حق يقضي بظهور الحق وإلا فالصورة بما هي كذلك لا وجود لها، ولا ظهور لها من نفسها، الصورة هي حكم عينها الثابتة التي ليس شأنها أن توجد ظهر فيها الحق، فلها نسبتان نسبة إلى عينها الثابتة من جهة تقيدها والعين الثابتة لا توجد أزلا وأبدا وإلا جوزنا قلب الحقائق وهذا محال، وللصورة كذلك نسبة إلى الوجود الحقي الذي له الظهور.

من أهم أسباب إنكار التجليات وعدم إدراكها، وجود النفس، وكما قالت رابعة العدوية، لمن أجابها بأنه منذ تاب لم يذنب، قالت له: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب، وهذا الشعور بالوجود المستقل يحيز الوجود، لأنه جعل وجود الوجود في مقابل وجوده، فكان دخول الكثرة على إدراكه من هذه الجهة وبالتالي يجب عليه بمقتض هذا الإثبات أن يثبت الوجود للماهيات المحيطة به.

العقل بمجرده قاصر عن إدراك تجلي الحق تعالى في صور الأكوان، ويرى ذلك تشبيها يجب تنزيه الحق عنه، وهذا لقصوره فهو لم يدرك أن الحق تعالى منزه عن الدخول تحت تحكمات العقول وتقيداتها، فالعقل له حد يقف عنده من حيث هو عقل وله نهاية لا يتعداها ففي السياق القرآني له مجال لا يتعداه وهو مجال الكونيات والقرآن الكريم حافل بالدعوة لإعماله في الكونيات والنظر فيها لغرض معرفة آثار علم الله وحكمته وقدرته على أن لا يتجاوز العقل طوره المحدود له ، وحذرت السنة النبوية

الشريفة إعماله في مجال معرفة الذات الإلهية واستكناهها فمثلا قوله (ص): " **تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا** " أو كما قال (ص).

يخطئ من يتعامل مع العرفان جزءا من الحقيقة الدينية الباطنة ويجعله في خصام مع أهل الظاهر، بل العرفان يكمل البيان والبرهان، ولا استقلال لهما عنه، كما العرفان لا يستغني عن العلم الظاهر، بل يراه منزل من منازل الحق تنزل إليه في فيضه وتنزله، وكل من تعالى عن الظاهر حرم الخصوص الذي هو عليه، وللعرفاء في النبي سليمان (ع) الذي توقف عند خطاب النملة، واستمع إلى خطاب الحق فيها في قولها له وهم لا يشعرون، وهذا درس إلهي لنبيه بتوسط النملة، ولهم كذلك في رسول الله (ص) أسوة، حينما باشر ربه بقوله، لا أحصي ثناء عليك، وقوله ما عرفناك حق معرفتك، إذن العارف الكل عنده مظهر للحق، ولا مجال للباطل فالكل مرآة الحق تعالى، فكيف يستعلي على علماء الظاهر، وكيف يستكبر على العقل والنظر العقلي، ومقامهم في الناس كمقام النبي بين قومه، يشعرون بالمسؤولية تجاههم ويتألمون لفسادهم، بل يرون فساد غيرهم لعدم استقامتهم هم مع ربهم، تأسيا بالنبي (ص) الذي خاطبه القرآن الكريم في قوله تعالى: " **فلعلك باخع نفسك أن لا يؤمنوا بهذا الحديث أسفا**".

يخطئ أيضا من يعتبر أن العرفان والتصوف خاص بطائفة وبالتالي لا يمكن تعميمه وأن تعميمه يخل بالنظام، بمعنى أنه لو تصوف كل الناس يختل النظام لأنه لن يوجد من يهتم بأمور الناس الدنيوية والجسدية، أو أن التصوف والعرفان إذا عم أمة انتشر التخلف لأنه العلوم والتكنولوجيا من فضول العلوم بالمقارنة بمعرفة الله تعالى، والاهتمام بالفضول، من الشهوة وهي حجاب. هذا الرأي مبني على أغلوطة مفادها أن العرفان والتصوف هو تخصص يقف على العرض من العلوم والاهتمامات الدنيوية بحيث يكون المرء مخيرا بينه وبينها، بينما التصوف والعرفان الهدف منه هو تحقيق الاستقامة ومعرفةالحقائق على ما هي عليه مهما كان تخصص الإنسان ولا يمنعه ذلك التمادي في تخصصه العلمي، بل العكس هو الصحيح يدفعه العرفان إلى زيادة معرفة في تخصصه، ولعل تعلم الشيخ العلاوي للعلوم الدينية كان التصوف عاملا مفعّلا لتحصيله والتعجيل بالتمكن من تلك العلوم، وهو الذي لم يطلب العلم كما طلبه الطلبة الآخرون من خلال أخذ الدروس بشكل رسمي ودوري. وحتى الاهتمامات المادية تنتظم

في إطار التصوف، لأن العارف همه في كسبه الزهد والمهم أن يخرج عن كسبه بقلبه لا بيده، لأنه كم فارغ يد راغب في الدنيا وغير زاهد وكم من مليء اليد زاهد وسيدنا سليمان (ع) على ملكه العظيم كان زاهدا. وبالتالي على العكس مما ذهب هذا الفريق، أن تعميم التصوف والعرفان ينهض بالإنسان في شتى الميادين بل تصبح العلوم والتكنولوجيا خادمة للإنسان كما الكون، وبالتالي يخرج الإنسان من إشكالية التقنية وما سببته من شقاء للإنسان العصري. فقد ذهب فريق من الفلاسفة وعلى رأسهم الأستاذ عبد الرحمن بدوي، الذي رأى أن النزوع الروحاني والجواني للتصوف والعرفان لا ينسجم بدرجة كافية مع المقومات الأساسية للحضارة وبالتالي لا يصلح التصوف والعرفان أن يكون مصدرا لفسلفة عربية معاصرة، وهو لو اطلع على كتابات الشيخ العلاوي في أبحاثه الفلسفية والفكرية لما لقي حجة فيما ذهب إليه.

ويخطئ أيضا من يجعل العرفان دعوة إلى الخمول وتكريس الجبرية، من خلال انتصار العرفاء للفعل الإلهي على حساب الفعل الإنساني، بينما اعتبار فعل الله هو الحقيقة، يدفعه إلى التحرر من وجوده المقيد وفعله المقيد، فتكون له الولاية التكوينية ويعرف لغز الفعل الإلهي فيصبح بفعل فنائه في فعل الله فاعلا مطلقا بالله تعالى "**جعلتك عبدا ربانيا تقول للشيء كن فيكون**" "**كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها**" هذا قرب النوافل، "**بي يسمع وبي يبصر**" **وهذا قرب الفرائض**" .

وفي الأخير نعتقد أن الدعوة إلى النزعة الإنسية أو إعلان موت الإنسان في مقابل ذلك، هو نتيجة الابتعاد عن الحقيقة الإلهية للإنسان التي يتم الكشف عنها في العرفان الإسلامي، الذي يقدم أطروحته الوجودية المتمثلة في الإنسان الإلهي والرباني، الذي فني وجوده في ربه وبقي به، فأصبح يحيا بحياة الله، وتحيا بحياته كل الكائنات، إذ في الحديث النبوي أن كل الكائنات تستغفر لطالب العلم، لأن مصير كل الموجودات مرتبط بالإنسان ، سعادتها من سعادته، لأن الحق تعالى يقول: " **ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس**" فلا مجال لنزعة إنسية تقصي البعد الإلهي في الإنسان ولا مجال لدعوة بموت الإنسان في سياق عدمية كونية، تكرس العبثية.

أختم الحديث وأنا معترف بقصوره في جانب المفاهيم الكبرى للعرفان الإسلامي، لأنه لم يتوفر لي الجو كي أقف على إشكالات أخرى ما لم تدرس لا يمكن رفع الالتباس عن الكثير من المفاهيم المغلوطة عنه، ونصوص العرفاء واضحة في بيانها وبيان وجه الشبه الذي يطرأ على العقل إذا طالعها من غير تحفظ وحذر، ونحن قد عالجنا بعضا منها كوحدة الوجود والعلاقة بين الشريعة والحقيقة.

هذه المسائل التي نطلب من الباحثين الوقوف عليها من خلال نصوص العرفاء مع الالتزام بوصايا العرفاء في ذلك، نذكر منها إشكالية الشر وعلاقته بالتجليات الإلهية، ومسألة الأسماء الإلهية وعلاقتها بالمكونات، كذلك مسألة التأويل وحقيقة العلاقة بين الدال والمدلول حالة تلقي الخطاب عند العرفاء، وهناك كذلك مفهوم محوري في العرفان وهو البرزخية وعلاقتها بالوجود والمعرفة، كذلك مسألة الولاية التكوينية وعلاقتها بالإبداع الوجودي والتكامل القيمي، ومسألة الذاتية في المعرفة. كذا حقيقة الذات وعلاقتها بالغير. كما ننبه لموضوع مهم برز في الفترة الممتدة بين 1909 و 1950، هذا الموضوع يتمثل في نقاش حاد عكسه الصراع بين الطرقية والإصلاحيين وقد وظف كلا التيارين كل ما يملكانه من مفاهيم يدافع بها عن أفكاره ويرد على التيار المخالف، والمتأمل لما كتب في هذه الفترة يلاحظ كل تراث الإسلام اختزل في هذه الفترة، خاصة أن الصراع كان حول شرعية كل تيار وإبطال شرعية المخالف، ونحن إذا تغاضينا عن بعض الحالات القلقة في هذا الصراع نستطيع أن نعتبر هذه الفترة هي فترة نهضة ثقافية إسلامية في الجزائر تستوجب الوقوف عليها، وخاصة من خلال إعلام كل تيار.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

I ـ المصادر:

أ ــ مؤلفات الشيخ العلاوي:

أحمد بن مصطفى العلاوي:

1) الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، طبع جمعية أحباب الإسلام، باريس، (د.ط)، 1984.

2) أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، جمع علي بن محمد الغماري، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1993.

3) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ط2، 1995، ج1.

4) برهان الخصوصية في الطريق البوزيدية، (مخطوط).

5) دوحة الأسرار في الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1991.

6) الديوان، مطابع الشرطة، القاهرة، ط6، 2009

7) الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1990.

8) القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد، المطبعة العلاوية، مستعانم، ط2، 1992.

9) القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة العلاوية، مستعانم، ط3، 1986.

10) القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 3، 1991.

11) مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، المطبعة العلاوية بمستعانم، ط2، 1987.

12) معراج السالكين ونهاية الواصلين، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1992.

13) مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، 1994.

14) المناجاة والحكم، المطبعة العلاوية، مستغانم، (د. ط)، 1986.
15) المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1998.
16) المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 1، 1997.
17) منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط5، 1997.
18) المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ج1، ط2، 1989.
19) المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2،المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 1، 1994.
20) الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية، مستعانم، ط2، 1990.

ب ـ مصادر أخرى:

1) أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري، نثر الدرر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
2) الأصفهاني، ابن تركه، التمهيد للقواعد الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005،
3) آملي، عبد الله جوادي ، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن، ترجمة: دار الصفوة، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1994.
4) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004.

5) البكري، مصطفى بن كمال الدين ، رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود، تحقيق: الأخضر قويدري، مطبعة بن سالم، الأغواط، ط 1، 2011.

6) بن تونس، خالد، التصوف قلب الإسلام، دار الجيل، ترجمة معهد ألف، ط 1، 2005.

7) ابن رشد، أبو الوليد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

8) ابن سينا، أبو علي ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، (د. ط.)، 1992، ج3 و ج4.

9) ابن عربي، محيي الدين ، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

10) ابن عربي، محيي الدين ، الفتوحات المكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون طبعة ودون تاريخ. ج2، ج3، ج4.

11) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2، 1980.

12) ابن الفارض، عمر ، ديوان ابن الفارض،

13) بهاء الدين بن عبد الغني البيطار، فتح الرحمن الرحيم، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2010.

14) التمسماني، محمد بن صالح، الحلل المرضية على الرسالة العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، (د. ت.)،

15) الجامي، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002،

16) الجيلي، عبد الكريم ، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

17) الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2008

18) الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

19) الحلاج، حسين ابن منصور، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

20) السكندري، ابن عطاء الله، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط1، 2006.

21) السهرزوري، إبراهيم ابن حسن، وآخرون، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007.

22) السيوطي، جلال الدين، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006.

23) الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، في بيان عقائد الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998

24) القاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005،

25) القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

26) القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998،

27) الكتاني، عبد الحق، المحب المحبوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006.

28) الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

29) محمد بن سليمان المستغانمي، دساتير إلهية، تحقيق، بومدين بوزيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007.

30) النابلسي، عبد الغني، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص،ط1، 2008.

31) النابلسي، عبد الغني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

32) الهمداني، عين القضاة، شرح كلمات بابا طاهر العريان، مسائل حكمية في المعارف والمشاهدات الربانية، دار الكتب العلمية، ط1، 2007.

II ـــ المراجع:

1) إبراهيم، مجدي محمد، التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003

2) آيت علجت، محمد الصالح، صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955، ديوان المطبوعات الجامعية، 2001.

3) بن تونس، رشيد محمد الهادي، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، ط 1، 1998.

4) بن تونس، خالد، التصوف، الإرث المشترك، زكي بوزيد للنشر، كونتينانتال باك سرفيس(c. p. s.)، 2009.

5) بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، (د. ت).

6) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1976.

7) جهانكيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003،

8) جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، دار عمار، عمان، ط1، 1992، ص 171.

9) الحداد، عباس يوسف، الأنا في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط2، 2009

10) الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار البراق، بيروت، 2004،

11) حماني، أحمد، صراع بين السنة والبدعة، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط1، 1984.

12) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فرقد للطباعة والنشر، قم، ط3، 2005.

13) الجابري، محمد عابد ، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 2000.

14) خاقاني، محمد، أمر بين أمرين، ثنائيات الإنسان والكون، دار الهادي، بيروت، ط1، 1999،

15) الديناني، غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005.

16) الديناني، غلام حسين الإبراهيمي، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي دار الهادي، بيروت ط1، 2001، جزءان.

17) الديناني، غلام حسين الإبراهيهي ، العقل والعشق الإلهي، بين الاختلاف والائتلاف، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، جزءان.

18) الديناني، غلام حسين الإبراهيمي ، مناجاة الفيلسوف، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.

19) الراضي، يحيى، الحب في التصوف الإسلامي، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2009.

20) سالم، زكي ، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2005.

21) سالم، عبد الجليل بن عبد الكريم، التأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004.

22) سعد الله، أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، منشورات دار الغرب الإسلامي، 1998، ج 4. شرف، محمد جلال ، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، بيروت، 1984.

23) شودكيفيتش، علي، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة: أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004

24) شيرواني، علي، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت، ط1، 2003

25) الصدر، رضا، الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1986،

26) طعيمة، صابر ، التصوف والتفلسف، الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005.

27) عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التـأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004،

28) عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003.

29) عبد الرحمن، طه ، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2000.

30) العقبي، صلاح مؤيد، *الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها* ، بيروت، دار البراق، (د. ط).

31) مارتن لينغز، الشيخ أحمد العلوي، الصوفي المستغانمي الجزائري، حياته تصوفه، إرثه ، وصيته. دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1973.

32) مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1987.

33) المدني، أحمد توفيق، حياة كفاح، دار البصائر، الجزائر، 2009، ج2.

34) المصباحي، محمد، نعم ولا ابنعربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2006

35) محمد بن محمد بن عبد الباري التونسي، الشهائد والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، المطبعة التونسية، تونس1924.

36) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت.).

37) اليزدي، تقي المصباح ، منهج جديد في تعليم الفلسفة، (د.ط.)، 1998، جزءان.

38) يوسف، محمد علي حاج ، شرح تأويل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لسورة يوسف، دار الحياة، حلب، ط 1، 1999.

III: المؤلفات الجماعية ـــ

1) ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، ط1، 2003.

2) تبر الخواطر في فكر الأمير عبد القادر، دار القدس العربي، الجزائر، ط 1، 2010.

3) الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969.

4) مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية، مؤلف جماعي، ترجمة: توفيق محمد، دار الهادي، بيروت، طط1، 2002.

IV ـ الملتقيات والصحف والدوريات:

1) أضاميم المد الساري، لصحيفة البلاغ الجزائري، جمع وتحقيق:الزهري علال، مطبعة طنجة، طنجة، ط1، 1987، ص 469.

2) بن تونس، خالد، الشيخ عدة بن تونس رجل الاصلاح ومربي الأرواح، رسالة مقدمة إلى ملتقى الذاكرة الـ 50 لوفاة الشيخ عدة بن تونس، المنعقد في 31/30 أكتوبر 2002، بدار الثقافة مستغانم، نشر جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية،2003.

3) رزقي بن عومر، بعنوان، خطاب الهوية عند الشيخ عدة بن تونس من خلال مجلة المرشد العلاوية، ضمن مجلة الإنسانيات، العدد: 50، أكتوبر – ديسمبر 2010. مجلة يصدرها مركز البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران.

4) التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، نشر جمعيية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط1، 2002.

V ــ المعاجم والموسوعات:

1. العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999.

VI ــ الرسائل الجامعية:

1) رزقي بن عومر، رؤية الوجود في تصوف الشيخ محيي الدين ابن عربي، رسالة ماجستير، السنة الجامعية: 1997 – 1998، بإشراف: د. محمد عبد اللاوي، لم تنشر.

الفهـــرس